

張氏

氏

張氏

氏

張氏

張氏

الحكمة

في

اصول الفقه



تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحلي

الجزء الأول

مطبعة المصطفوي

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کلام و نورانی علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۰۱۶۵۸۸
تاریخ ثبت:	



مرکز تحقیقات کلام و نورانی علوم اسلامی

المؤلف في سطور:-

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (دام ظله)

- ولد في النجف الاشرف الثامن من ذي القعدة، سنة ١٣٥٤هـ.



- دراسته وأساتذته..

لقد حمى الله تعالى برعاية والده آية الله السيد محمد علي الطباطبائي الحكيم (دام ظله)، حيث ما أن وجد أمارات النبوغ والجدية في ولده حتى تكفل - رغم انشغاله آنذاك بتدريس السطوح العالية - بتدريسه محل الكتب الدراسية في مرحلة المقدمات، ومن بعدها أتم معه تدريس مرحلة السطوح العالية، دراسة متأنية كان لها أثر بالغ في تكوين أساسه العلمي الرصين.

في عام (١٣٧٦هـ)، بدأ حضور أبحاث جده فقيه الطائفة آية الله العظمى السيد الحكيم (قدس سره) في الفقه (١).

(١) وقد أوكل إليه السيد الحكيم (قدس سره) مراجعة مسودات عدة من أجزاء كتابه القيم

(مستمسك العروة الوثقى).

وفي الوقت ذاته حضر مباحث الأصول - ولمدة سنتين - لدى آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي (قدس سره).

وفي السنة ذاتها حضر مباحث الفقه - أيضاً - لدى آية الله العظمى الشيخ حسين الحلبي (قدس سره) - والذي كان يعد من أعظم تلامذة المحقق النائيني (قدس سره) - .

في سنة (١٣٨١هـ)، حضر أبحاث الأصول لأستاذه الشيخ الجليل آية الله العظمى الشيخ حسين الحلبي (قدس سره)، والذي كان يحيطه باهتمام خاص لما وجد فيه من دقة ونضوج علمي.



- تدريسه..

بعد عدة دورات من تدريسه السطوح العالية..
بدأ عام (١٣٨٨هـ) تدريس البحث الخارج على كفاية الأصول، حيث أتم الجزء الأول منه عام (١٣٩٢هـ)، ثم وفي نفس السنة بدأ البحث من مباحث (القطع) بمنهجية مستقلة عن الكفاية، فأتم دورته الأصولية الأولى سنة (١٣٩٩هـ).
ثم بدأ دورة أصولية ثانية، إلا أنه انقطع عن التدريس عدة سنوات لظروف خاصة، وبدأ في سنة (١٤١٠هـ) - وفي ظرف خاص - بدورة في علم الأصول بتهذيب واختصار.

أما الفقه، فقد بدأ تدريس الخارج على مكاسب الشيخ الأنصاري (قدس سره) عام (١٣٩٠هـ).

وفي سنة (١٣٩٢هـ) بدأ تدريس الخارج في الفقه على كتاب

منهاج الصالحين للسيد الحكيم (قدس سره)، وما يزال على تدرسه إلى اليوم، رغم انقطاعه عنه عدة سنوات لظروف خاصة.

- مؤلفاته:

إضافة لما تميزت به بعض كتاباته أثناء دراسته السطوح العالية من تحقيقات ونكات علمية دقيقة^(١) فقد ظهرت له مجموعة مؤلفات منها:

١- دورة في علم الأصول كاملة وموسعة، سماها (المحكم في أصول الفقه)، تشتمل على ستة مجلدات، اثنان منها في مباحث الألفاظ والملازمات العقلية، ومجلدان في مباحث القطع والأمارات والبراءة والاحتياط، ومجلدان في الاستصحاب والتعارض والاجتهاد والتقليد.

وهذا هو المجلد الأول منها، والذي نحن على أبوابه.

٢- فقه استدلالي موسع على كتاب (منهاج الصالحين)، وقد أكمل منه إلى الآن عشرة مجلدات، أولها في الاجتهاد والتقليد، وسبعة في كتاب الطهارة، ومجلد في كتاب الصوم، وآخر في كتاب الخمس - كتبه في ظرف خاص -.

(١) أذكر منها:

- ١- حاشية على الرسائل للشيخ الأنصاري (قدس سره)، كتبها أثناء دراسته.
- ٢- حاشية على كفاية الأصول للمحقق الخراساني، كتبها أثناء دراسته.
- ٣- حاشية على المكاسب للشيخ الأنصاري (قدس سره)، كتبها أثناء دراسته، تقع

في أربع مجلدات.

٣- دورة في تهذيب علم الأصول، بدأ بها في ظرف خاص،
اقتصر فيها على الأبحاث المهمة في علم الأصول، نخرج منه مجلدان بلغ
فيهما إلى مبحث (دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين) وعسى أن
تسنع له الفرصة لإكماله.

٤- كتاب في الأصول العملية، كتبه اعتماداً على ذاكرته في ظرف
لم يكن بين يديه أي مصدر، ودرّس الكتاب نفسه آنذاك، ولكنه
- وللأسف - تلف لظروف خاصة.

٥- حاشية موسعة على رسائل الشيخ الانصاري (قلس سره) في
ثلاثة مجلدات.

٦- حاشية موسعة على الجزء الأول من كفاية الأصول، كتبها أثناء
تدريسه الخارج على الكفاية في ثلاثة مجلدات.

٧- حاشية على الجزء الثاني من الكفاية تقع في جزئين.

٨- حاشية موسعة على المكاسب، كتبها أثناء تدريسه خارج
المكاسب، تقع في مجلدين، ولانقطاع الدرس أكمل منها إلى مباحث
عقد الفضولي.

٩- تقارير ما حضره من درس السيد الحكيم (قلس سره) في
كتب: النكاح، والمزارعة، والرصية، والضمان، والمضاربة، والشركة.
١٠- تقارير بحث أستاذه الشيخ الحلبي (قلس سره) جزءان في
علم الأصول، تشتمل على مبحث الاستصحاب ولواحقه، وباب
التعارض.

١١- تقارير بحث أستاذه المذكور أيضاً، جزءان في الفقه.
(٦)

١٢- تقارير بعض ما حضره عند السيد الخوئي (قدس سره)،

وهو جزء واحد من مبحث الواجب التخييري وإلى بداية المراجعة.

١٣- كتابة مستقلة في خارج المعاملات في جزء صغير، كان سيدنا

المترجم له (دام ظله) ينوي العودة إليه في كل ما تسفح له الفرصة،

ولكن لم تواته الظروف.

١٤- رسالة عملية في فتاواه، كتبها بعد إلحاح كثير من المؤمنين

لمعرفة فتاواه، أكمل منها الجزء الأول في العبادات.



مركز تحقيق تكوير علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد

الحکمة

بی

اصول الفقه



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی





مرکز تحقیقات اسلامی و پژوهش‌های اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
 الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، أبد الآبدين.
 رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، واحلل عقدة من
 لساني، يفقهوا قولي، واهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك
 تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم. وأعني على ما وليتني
 واسترعتني، وأصلح لي نفسي، وطهر قلبي، وزك عملي، وتقبله مني،
 واجعل لي من أمري فرجاً ومخرجاً، أنت حسبي ونعم الوكيل، ونعم
 المولى ونعم النصير، ولا حول ولا قوة إلا بك، عليك توكلت،
 وإليك أنيب.



تَهْيِيد

فيه أمران:

الأمر الأول: وقع للكلام من جملة من أهل الفن في لزوم وحدة موضوع العلم - وهو الجامع بين موضوعات مسائله - وفي للصار فيه، وفي تحديد موضوع علم الأصول، وتعريف العلم المذكور، والغرض منه، ورتبه... إلى غير ذلك.

وأكثر ذلك محال عن العائلة المصححة لصرف الوقت، ولا سيما مع اتضاح الحال في كثير من تلك الجهات، بسبب إفاضتهم الكلام فيها، على ما يظهر بمراجعة كلماتهم.

ولعل أهم ذلك وأنفعه الكلام في تعريف علم الأصول، لما فيه من ضبط محل الكلام، وتمييز مقاصده الأصلية عما يبحث فيه استطراداً، وينظر فيه تبعاً. فلنقتصر على ذلك، ومنه سبحانه وتعالى نستمد العون والتوفيق والتسديد.

وحيث كان الغرض من النظر في علم الأصول هو تيسير طريق استنباط الأحكام الشرعية مقدمة لامثالها، والحري عليها. لحدوث أسباب احتفالها، ولا سيما مع البعد عن عصور المعصومين عليهم السلام.

وكان الغرض الأقصى من ذلك هو الخروج عن عهدنة تلك الأحكام، وبرائة النعمة عقلاً عنها، والأمان من العقاب المحتمل على مخالفتها، ونيل

الثواب المؤمل بموافقتها.

كان الأنسب أن يقال في تعريفه: هو القواعد المهيّدة لاستنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية، أو الوظائف العملية الشرعية أو العقلية في موارد الشبهات الحكمية.

ولا بُدّ من نظرة في عنّة نقاط من هذا التعريف، يتضح المقصود به، والباعث لاختياره.

أولها: أن المراد من مهيّد القواعد للاستنباط هو كون الداعي لتحريرها، والمطر فيها الاستنباط وبذلك تخرج القواعد المحرّرة في العلوم الأخرى، وإن كانت ناعمة في الاستساضة، كـ بعض القواعد التحويّة والصرفيّة واللاعنيّة، لأن الداعي لتحريرها أعراض تلك العلوم، لا الاستنباط، وإنما لم تحرر في الأصول استثناءً بتحريرها في تلك العلوم، إما لتيسر الرجوع إليها عند الحاجة، أو لغلبة المراع عن تلك العلوم قبل الشروع في علم الأصول أو لعدم ذلك.

ولما كانت وحدة العلم اعتبارية بلحاظ الجهة للملاحظة لمحرره فالظاهر أن الجهة الملحوظة في المقام سدّ القصد بتحرير ما يحتاج إليه، لعدم تحريره في العلوم الأخرى التي يتيسر الرجوع إليها، لا مطلق الفائدة المذكورة.

نعم، قد تحرّر بعض المسائل في أكثر من علم واحد، لاهتمام أهل كل علم من تلك العلوم بها، بلحاظ دخلها في غرضه وعدم الاستغناء بتحريرها في العلم الآخر، إما لعدم الترتيب بين لعممين في التحصيل، أو لعدم تيسر الرجوع فيها لطالب أحد العلمين في العلم الآخر، أو لعدم استقصاء الكلام فيها في أحدهما بالنحو المناسب للآخر، أو لعدم ذلك.

نعم، قد يستشكل في ذلك: بأن لازمه دخول مسائل علم الرجال والدراية في علم الأصول، لأن العرض بها الاستنباط.

لكنه يندفع: بأن موضوعات مسائل علم الرجال لما كانت جزئية - وهي أفراد الرواة - لم تكن تلك المسائل قواعداً، لتدخل في التعريف السابق.

كما أنه لم يتضح توقف الاستنباط على علم الدراية، لأن مرجع أكثر مسائله إلى تفسير مصطلحات القوم، أو بيان حكم الحديث، أو نحو ذلك مما هو أجنبي عن مقام الحجة، وإنما يبحث عن الحجة في قليل من مسائله التي لا مانع من عدّها من علم الأصول وإن لم تحرّر فيه.

على أن علم الرجال وإن نفع في الاستنباط إلا أنه ليس غرضاً منه، بل الغرض منه معرفة حال الرجال المركن إلى أخبارهم وإن لم تكن حجة شرعاً، أو كانت في غير الأحكام الفرعية، ولذا لا تكون حجة نحو الواحد من المبادئ التصديقية للعلم المذكور بحيث ينفي النظر فيه على الفراغ عنها.

بل غرض متقدمي أصحابنا منه الاعتزاز بكثرة علماء الطائفة، وتوسعهم في التأليف في مقابل تشبهات العامة، على ما تشهد به دويجة كتبهم، وعلم الدراية ملحق به منهم له. فلاحظ.

ثانيها: المراد من كون الاستنباط غرضاً من تمهيد مسائل علم الأصول إنما هو بلحاظ كون العلم بها موجباً لتيسره - الذي عرفت أنه الغرض من العلم المذكور - لوقوعها في مقدماته.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا^(١) من أنه لا بد في كون المسألة أصولية من

(١) السيد أبو القاسم الخوئي، (ته).

استقلالها في الاستنباط، والاكتفاء بها فيه، بحيث لا يحتاج فيه إلى ضم مسألة أخرى، ولو في مسألة فقهية واحدة في مقابل المسائل اللغوية، ونحوها مما ينفع في الاستنباط ولا يستقل به، بل لابد فيه من ضم مسائل أخرى أصولية أو غيرها.

فهو مما لا مجال للبناء عليه ..

أولاً: لعدم مناسبة العرض من علم الأصول، لعدم خصوصية استقلال المسألة في الاستنباط في تفسير طريقه.

وثانياً: لعدم انطباقه خارجاً على كثير من المسائل الأصولية إلا بمحض الفرض والتقدير، بأن يفرض كون ماعداً للمسألة الأصولية الواحدة من مقدمات الاستنباط من الهدىيات غير المحتاجة للبحث في علم. وقد ذكر بعض ذلك بنحو يحتاج إلى بحث لا يسعه المقام.

وثالثاً: أنه إنما ذكر ذلك للفرق بين المسائل الأصولية ومسائل العلوم الأخرى مما يتوقف عليه الاستنباط، كالعلوم اللغوية، وكفي في الفرق ما عرفت في الأمر السابق.

مضافاً إلى إمكان استقلال بعض مسائل تلك العلوم بالاستنباط، كما لو استفيد وجوب التيمم بالأرض من أدلة قطعية السند والدلالة، وشك في مفهوم الأرض، حيث لا يتوقف استنباط حواز التيمم ببعض الأفراد المشكوك منها إلا على تحديد مفهومها، وهو مما يتكفله علم اللغة.

ومن الغريب أنه جعل للمعيار المذكور منشأ لدخول مسألة ظهور صيغة الأمر في الوجوب في علم الأصول، دون المسائل للبحوث فيها عن أدوات العموم ومسألة المشتق، مع وصوح أن الحكم الشرعي لما كان عبارة عن قضية

بمعمولة فهو كما يتوقف على معرفة الحكم - كالوجوب المدلول للصيغة -
يتوقف على معرفة موضوعه - كالعموم المدخول لأدواته، ومعنى المشتق -
وكما يمكن القطع بالموضوع والشك في الحكم - لاحتاج فيه للمسألة
الأصولية - يمكن العكس.

ثالثها: المراد باستنطاق الأحكام الشرعية هو الوصول لها إما بالقطع، أو
بقيام الحجة عليها، لأن مبنى الحجة على الكشف والإثبات، وترتب العمل
على قيام الحجة إنما هو لكونه من شؤون الواقع المحكي بها الواصل بسببها،
كما يتضح في محله إن شاء الله تعالى.

كما أن المراد من الوظيفة العملية ما ثبت ابتداءً من دون ثبوت للحكم
الشرعي، بل مع فرض الجهل به وعدم قيام الحجة عليه، كما هو الحال في
الأصول والقواعد الظاهرية الشرعية والعقلية.

هذا، وقد اقتصر المشهور - فيما حكى - على الشق الأول من التعريف،
ولما انته المتأخرون إلى قصوره عن الوظائف العملية، لعدم تضمنها الحكم
الشرعي، خصوصاً العقلية منها، حاولوا تعميمه بالإضافة للذكورة أو نحوها،
إذ هو أولى من الالتزام بخروجها عن علم الأصول وأن البحث عنها
استطرادي، مع وضوح دخلها في الغرض الأقصى منه الذي تقدمت الإشارة
إليه، وهو الخروج عن عهدة الأحكام الواقعية وبراءة الذمة عنها عقلاً.

بل اقتصر بعض مشايخنا في التعريف على: أنه العلم بالقواعد لتحصيل
العلم بالوظيفة في مرحلة العمل.

ولابد أن يكون مراده بالوظيفة الأعم من الشرعية والعقلية. وهو وإن
كان أخصر، فيكون أنسب بالتعريف، إلا أن ماذكرنا أولى، لما فيه من

الإشارة الإجمالية لغرضي العلم ووصيقي المجتهد، وهما استنباط الحكم الشرعي، وتعيين الوظيفة عند تعذره، بل المطلوب الأولي هو استنباط الحكم، لأنه مجهول مطلوب، والاكتفاء بالوظيفة العملية إنما هو لتعذره.

بل لما كانت الوظيفة في كلامه أعم من أن ترفع الشبهة الحكمية - كما في مورد استنباط الحكم الواقعي بالعلم، أو قيام الجمعة - وأن تنقح في موردها - كما في موارد الأصول - فالتعريف المذكور بإطلاقه قد ينطبق على المسألة الفقهية، لأنها قاعدة تصلح لتحصيل العلم بالوظيفة العقلية، فإن تشخيص التكليف الشرعي لما كان مستتباً لحكم العقل بوجوب إطاعته، كانت القضية الشرعية التكليفية قاعدة يعلم بها لتحصيل الوظيفة العقلية في مقام العمل في الموارد الجزئية.

وهذا بخلاف ما ذكرناه من التعريف، لوضوح أن القضية الشرعية التكليفية عبارة عن حكم ترتفع باستنباطه الشبهة الحكمية، لا قاعدة عمدة لاستنباط الحكم الشرعي، ولا لمعرفة لوظيفة العملية في مورد الشبهة الحكمية، فنأمل جيداً.

وابتها: المراد في التعريف من الشبهة الحكمية التي هي بحرى الوظيفة هي الشك في الحكم الشرعي؛ للشك في الجعل وجوداً وعدماً، أو سعة وضيقاً.

ويقابلها الشبهة الموضوعية، التي يكون الشك فيها بسبب اشتباه الأمور الخارجية مع العلم بالجعل الشرعي بمحدوده.

وبذلك تخرج القواعد الفقهية الظاهرية الجارية في الشبهات الموضوعية، كقاعدتي اليد والفراغ.

وأما القواعد الشرعية الواقعية كقاعدة (ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده) فهي مسألة فرعية تتضمن حكماً شرعياً، وقد عرفت خروجها، لأنها تتضمن حكماً شرعياً ترتفع باستنباطه الشبهة الحكمية، فلا يدخل في أحد شقي التعريف.

وقد اتضح بما ذكرنا في تعريف علم الأصول أنه لاجتماع حقيقي بين المسائل الأصولية، وأن المعيار فيها أن تحرر لتيسير طريق الاستنباط، لصلوح نتيجتها لأن تكون مقدمة له، سواء كان البحث فيها عن الدليلية والخبرية، أم عن الظهور العرفي، أم التعبد الظاهري التشريعي، أم الوظيفة الظاهرية العقلية، أم غير ذلك... مما يأتي للتعرض له.

وقد أطال غير واحد الكلام في ذلك، وذكر بعضهم وجوهاً أخر قد يلزم منها خروج بعض المسائل عن علم الأصول، وكون البحث فيها استطرادياً.

ولا وجه له بعد دخلها في غرضه الذي أشرنا إليه آنفاً. ولا يسعنا تفصيل الكلام في ذلك.

الأمر الثاني: حيث كانت المسائل الأصولية كبريات تنفع في الاستنباط وتشخيص الوظيفة، وتقع في مقدماتهما، فالكبريات المذكورة على قسمين: أولهما: ما يكون مضمونه أمراً واقعياً مدركاً، ولا يتضمن العمل بنفسه، ولا يتقوم به، وإنما يترتب عليه العمل لخصوصية موضوعه، أو بضميمة أمر خارج عنه.

وتنحصر في مباحث الألفاظ - التي يبحث فيها عن تشخيص الظهورات اللفظية، ومنايل المفردات، والحيثات التركيبية - والملازمات العقلية - التي

يبحث فيها عن ملازمة أحد الأمرين للآخر أو لعدمه، وعلمها، كمبحث مقدمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي - فإن تشخيص الظهور تنقيح لأمر واقعي لا يتقوم بالعمل، وإنما يترتب العمل على مفاد الظاهر إذا كان عملياً، كالأحكام التكليمية، وبضمنية ثبوت حجية الظهور.

كما أن للملازمات العقلية أمور واقعية ليس حكم العقل بها إلا نظرياً لا يثني على العمل، وإنما قد يترتب العمل على اللازم إذا صار فعلياً تبعاً للملزم.

ثانيهما: ما يكون مضمونه عملياً مثبته على التعذر والتنجز اللذين يكون موضوعهما العمل، وهي مباحث الحجج، والأصول العملية، والتعارض، لوضوح أن العمل مقوم للصحة والوظيفة العملية، فيلعب جعلهما شرعاً بدونه، ويكون حكم العقل بهما عملياً. كما أن البحث في التعارض راجع إليهما.

ومن ثم يقع الكلام في كل من القسمين على حدة. ولنتطرق على الأول الأصول النظرية لابتدائه على تشخيص المشتركات العرفية في مباحث الألفاظ، والعقلية في مباحث الملازمات.

وعلى الثاني الأصول المجتعية على العمل.

ولكل من القسمين المقاصد المستوفية لهما.

وربما كان لكل من تلك المقاصد أمور خارجة عنها نافعة فيها، تبعد مقدمة لها، أو استطراداً فيها، عسى ما يأتي في محله، إن شاء الله تعالى.

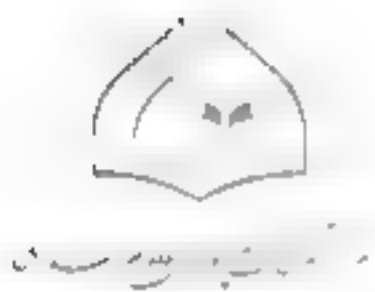
كما ينبغي تقديم علم الأصول بقسميه بمقدمة يبحث فيها عن حقيقة الحكم الشرعي الذي يحتاج لعلم الأصول، لأجل معرفته أو معرفة الوظيفة

عند الجهل به، فهو من مبادئه أهمية، التي قد تتوقف بعض مباحثه على معرفته.

وقد بحث الأصحاب ذلك في موارد متفرقة من المقاصد، إلا أن تقديمه أولى بعد مذكرونا.

وينبغي أيضاً إلحاق علم الأصول بقسمه بخاتمة في مباحث الاجتهاد والتقليد، يكون البحث فيها عن أقسام الاستنباط، وأحكامه، ولواحقه، كالبحث عن التجري، وعن حجية الاجتهاد في حق المجتهد غيره... وغير ذلك مما هو خارج عن علم الأصول للبحوث فيه عن مقلحات الاستنباط، وله نحو تعلق به.

ونسأله سبحانه أن يعيننا في الكلام على هذا المنهج واستيفائه، إنه وليُّ التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.



مكتبة
المكتبة

فالحقيقة لا حكايا في السيرة



مقدمة

في حقيقة الأحكام الشرعية

الأحكام التي تضمنتها الشريعة المقدسة ويهتم الفقهاء باستنباطها،
والمكلفون بمعرفتها، تنقسم إلى قسمين:

الأول: الأحكام التكوينية.

الثاني: الأحكام الرضعية.

وقد وقع الكلام في حقيقة كل من القسمين، كما وقع في بعض أفراد
كل منهما.

وحيث كانا مختلفي السنع كان المناسب الكلام فيهما في مقامين ..

المقام الأول في الأحكام التكليفية

وموضوعها فعل المكلف، وهي محوثة بين المولي والعبد وفعله تنبني على اقتضاء فعله، أو عدم فعله، أو عدم اقتضاءهما، بل على السعة فيهما. وهي تقتضي الجري عليها بنفسها والعمل بما يطابقها، بنحو يترتب العمل عليها في فرض وجود الداعي لموقفها - من حكم العقل أو غيره - بلا حاجة إلى توسط جعل آخر، بخلاف الأحكام الوضعية، على ما يتضح في المقام الثاني إن شاء الله تعالى.

وهي - حسبما تضمنته الأدلة العقلية، وتطابق عليه التشريعة، بل العقلاء - خمسة، لأنها إما أن تنبني على عدم اقتضاء الفعل ولا الترك، بل على محض السعة فيهما، أو تنبني على اقتضاء أحدهما، فالأول الإباحة، والثاني إما أن يفتي على الإلزام بمقتضاه، أو عسى عدم الإلزام به، فالأول ينحصر في الوجوب المبني على الإلزام بالفعل، والتحریم المبني على الإلزام بالترك، والثاني ينحصر في الاستحباب المبني على اقتضاء الفعل، والكراهة المبني على اقتضاء الترك.

ومنه يظهر أن توصيفها بالتكليفية يتبني على التغليب، لأن التكليف مأخوذ من الكلفة الموقوفة على الإلزام، الذي يتضمنه الوجوب والشرع، دون غيرهما.

وما ذكرناه ليس مورداً للإشكال، وإنما وقع الكلام في بعض ما يتعلق بذلك.

وينبغي الكلام فيه في ضمن أمور..

الأمر الأول: تكرر في كلامهم انتزاع الوجوب والاستحباب،

أو تسبهما عن تعلق إرادة المولى بالفعل، كما أن التحريم والكراهة مترهان أو مسببان عن تعلق كراهته به.

وقد استشكل على ذلك بما يرجع إلى أن القادر على تحقيق مراده ودفع ما يكرهه - سواء كان واجب القدرة (الله تعالى)، أم ممكن القدرة كالإنسان في بعض الأوقات - حيث لا يتعطف وجود مراده عن إرادته، ولا دفع ما يكرهه عن كراهته، لزم عدم عصيان أوامره وتولييه، مع تحقق العصيان بالوجدان من العبيد لله تعالى الواجب القدرة ولغيره من الموالى العرفيين الذين قد يكونون قادرين على تحقيق مرادهم، وذلك كاشف عن عدم توقف التكليف على الإرادة والكراهة، وأن منشأ التكليف أمر آخر، وإلا لزم كشف العصيان عن كون التكليف صورياً، لخلوه عن الإرادة فلا تكون مخالفة عصياناً.

وربما كان هذا أحد الوجوه الموجبة لدعوى مغايرة الطلب للإرادة، وأن منشأ التكليف هو الطلب - كما عن الأشاعرة - وأنه هو ما يدعوه من

الكلام النفسي، أو غيره مما ذكره بعض أصحابنا.

وقد انجرّ الكلام بمشايخنا المتقنين والمعاصرين إلى الكلام في ذلك، وفي مسألة الجبر والاختيار، وغير ذلك مما يناسبهما. ولا يسعنا إطالة الكلام فيما ذكره؛ لخروجه عن محل الكلام، بل وما كان من التكلف المهيء، والذي قد يجر إلى ما لا نحمد عقباه، فلنقتصر على ما ينحصر المقام.

وقد حاول غير واحد دمع الإشكال المتقدم بأن علم تحلّف المراد من الإرادة من القادر مختص بالإرادة التكوينية، وليس التكليف مسبباً أو منترعاً منها، بل من الإرادة التشريعية، والتخصّص فيها غير عزيز، فمبنى الإشكال على الخلط بين الإرادتين.

ومن هنا لابد من بيان الفرق بين الإرادتين، وقد ذكروا له وجوهاً:

الأول: ما يظهر من بعض الأعاصم (قلس سره) من أنه لا فرق بينهما إلا في اقتضاء الإرادة التكوينية للفعل بالمباشرة بحركة عضلات المرید، واقتضاء الإرادة التشريعية للفعل المنزل منزلة المباشرة، لاثنائها على تنزيل عضلات العبد وحركاته منزلة عضلات المولى وحركاته.

وفيه: أن التنزيل المذكور مما لا شاهد له، بل لا مجال للبناء عليه بعد الرجوع للمرتكرات العرفية، بل لعلّه ممتنع في التكليف الشرعية.

على أن التنزيل إن كان تكوينياً راجعاً إلى تبعية حركات العبد وعضلاته لإرادة المولى كحركات المولى وعضلاته امتنع التحلّف مطلقاً.

وإن كان ادعائياً فلا أثر له في تحقيق مراد المولى الذي هو أمر حقيقي خارجي، تابع لأسبابه التكوينية، فلا وجه لاحتزاء المولى به في فرض كونه

الفرق بين الإرادتين التكوينية والتشريعية ٢٣
مريداً.

وإن كان تشريعياً راجعاً إلى خطاب العبد يجعل عضلاته وحركاته بمنزلة عضلات المولى وحركاته في تحريكها تبعاً لإرادته، رجع الكلام إليه، واحتاج إلى بيان الإرادة التشريعية التي اقتضت الخطاب به.

الثالثي: ما يظهر من غير واحد من انحصار الفرق بينهما في المتعلق، فمتعلق الإرادة التكوينية هو فعل المرهد نفسه، ومتعلق الإرادة التشريعية هو فعل المكلف، فلا فرق بين حقيقتيهما.

وفيه: أن لازم ذلك عدم تحقق الإرادة في ظرف علم المولى بعدم تحقق المراد، لأن فعلية الإرادة المستتجة للسعي نحو المراد بتحريك العضلات نحوه، أو بطلبه من الغير مشروطة باحتمال تحققه. بل يلزم عدم تخلف المراد في ظرف قدرة المرهد عليه، بأن كان المولى قادراً على فعل العبد ولو بإجباره، كما هو المشاهد في مرادات الموالى المحتمية، والتعلق مع القدرة كشف عن عدم الإرادة، فلو كانت الإرادة منشأً للتكليف كشف التعلق عن كون التكليف صورياً لا معصية بمخالفته، لعدم الإرادة على طبقه.

وأما ما ذكره بعضهم: من أن متعلق الإرادة التشريعية ليس مطلق فعل العبد، بل خصوص الاختياري منه، والإرادة المذكورة لا تقتضي حيز العبد، للزوم الخلف.

فهو لا يرفع الإشكال، حيث يلزم مع علم المرهد بعدم تحقق الفعل الاختياري عدم فعلية إرادته المستتجة لسعي له بالتكليف.

كما يلزم عدم تخلفه مع قدرة المولى عليه، مع وضوح أنه قد يتعلق

وإن كان قادراً، كما هو المشاهد في كثير من الموالى العرفيين، حيث يشنّ له إقناع العبد وإحداث الداعي له، بمثل الترهيب والترغيب والتذكير.

بل لا إشكال فيه في حق المولى الأعظم عز وجل، إذ لو سلم ما ذكره بعضهم من عدم استناد اختيار العبد إليه تعالى، إلا أنه لا ريب في وقوعه تحت سلطانه، ولو بتهيئة أسباب الهداية والسعادة، أو الخذلان والشقاوة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ هَاءَ رُبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمْعًا﴾^(١) وقال عز وجل: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ هَاءَ لَهَذَا كُلُّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٢) وقال سبحانه: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ آيَةً لَّفُظِّلَتْ أَعْيُنُهُمْ لَهَا غَافِعِينَ﴾^(٣).

مضافاً إلى أن أخذ الاختيار قيمة في المراد والمكلف به - لو أمكن، وغض النظر عما قبل من عدم كون الاختيار اختيارياً، فيمتنع أحده في المكلف به الاختياري - كان لأمره عدم الإجزاء بالموافقة بوجه غير اختياري، ولا يمكن الباء عليه في غير العباديات. فلاحظ.

الثالث: ما ذكره سيدنا الأعظم (فلس سره)^(٤) من أن الاختلاف بين الإرادتين إنما هو في كيفية التعلق بالمراد، مع وحدة حقيقتيهما ومتعلقيهما.

بدعوى: أنه إذا كان لوجود الفعل مقدمات عديدة كان لكل منه دعل في جهة من جهاته، فهي تجمع العدم من جهتها، وحيث لا فالمصلحة الداعية للشيء والموجبة لإرادته قد تكون مقتضية لمعظمه من جميع الجهات، وقد

(١) سورة يونس : ٩٩.

(٢) سورة الأنعام : ١٤٩.

(٣) سورة الشعراء : ٢٦.

(٤) سيدنا الخلد السيد محسن الطباطبائي الحكيم. (مه).

تكون مقتضية لحفظه من بعضها، فإن كانت على النحو الأول أوجبت إرادته من جميع الجهات، بنحو تنشأ منها إرادات غيرية بعدد جميع المقدمات، وإن كانت على النحو الثاني أوجبت إرادته من مخصوص تلك الجهة، فتنشأ منها إرادة غيرية متعلقة بالمقدمة الحافظة لها دون غيرها.

وحيث كان صدور الفعل من المكلف في فرض عدم الداعي النفسي إليه يتوقف على تشريع التكليف به، وعلم المكلف بالتكليف الذي هو شرط في حدوث الداعي العقلي لفعله، وعدم مزاحمة الداعي العقلي بالدواعي الشهوية على خلافه، كان تشريع التكليف من مقدمات وجود فعل المكلف الحافظة لبعض جهات وجوده، وكانت إرادة الشارع المتعلقة بالفعل من هذه الجهة هي الإرادة التشريعية، وتقابها الإرادة التكوينية، وهي المتعلقة بفعله من جميع جهات وجوده، المقتضية لحفظه بلحاظ جميع المقدمات، وهي التي تمتنع تخلف المراد عنها مع قدرة المراد. أما التشريعية فلا تمتنع التخلف فيها، لفرض قصورها.

وعليه لا يكون العصيان كاشفاً عن عدم الإرادة، بل عن قصورها وأنها لم تبلغ مرتبة التكوينية، كما تكون التشريعية من مراتب التكوينية الموجودة في ضمنها.

وفيه: أن ملاك الإرادة الغيرية لما كان هو الوصول للمراد النفسي فلا مجال له إلا مع العلم بحصول المراد النفسي؛ للعلم بتحقيق بقية المقدمات أو احتمال ذلك.

أما مع العلم بعدم تحقق المراد النفسي، للعلم بعدم تحقق بقية المقدمات، فيمتنع إرادة بقية المقدمات بإرادة غيرية تابعة لإرادة ذيلها نفسياً.

نعم، قد تكون مرادة بإرادة نفسية غير تابعة لإرادة ذبيها، فيقتصر المرید على تحقيقها، وحيث ذكرنا أنه كثيراً ما يعلم المولى بعصيان المكلف للمزاحمات الشهوية أو نحوها للداعي العقلي، امتنع أن يكون تشريع التكليف مسبباً عن إرادة غيرية تابعة لإرادة المكلف به نفسياً، بل ذلك يكشف عن عدم تعلق الإرادة النفسية به وكون منشأ التكليف أمراً آخر.

أما بعض المحققين (قلس سره) (١)، فقد أنكر الإرادة التشريعية في موارد التكاليف الشرعية - مع تفسيره الإرادة لتكونية بما يتعلق بفعل المرید نفسه، والإرادة التشريعية بما يتعلق بفعل الغير - لدعوى: أن الإرادة التشريعية إنما تتعلق بفعل العمر إذا كان ذا فائدة عائدة إلى المرید، لأن شوقه إلى الفائدة يستتبع شوقه لذيها، وهو فعل الغير الاختياري، وحيث لم يكن فعل الغير مقدوراً للمرید بلا واسطة، بل يتبع البعث والتحريك اللذين هما فعل المرید بالمباشرة، كانت إرادته سبباً في إرادتهما وفعلتهما.

أما إذا لم يكن لفعل العمر فائدة عائدة للمرید فيمتنع تعلق الشوق به، لا امتناع تحقيقه بلا داع، وحيث كان تعالى مستغنياً بذاته امتنع في حقه الإرادة التشريعية، لعدم كون متعلقها - وهو فعل العمر - مورداً للنفع له.

نعم، ربما يكون إيصال النفع إلى الغير بتحريكه - أمراً أو التماساً أو دعاءً - ذا فائدة عائدة إلى الشخص، فينبعث الشوق إلى إيصال النفع بالبعث والتحريك، الذي هو فعل المرید بالمباشرة.

ولا وجه لعدّه مثله إرادة تشريعية بعد كون المراد هو إيصال النفع إلى الغير بتحريكه، وهو فعل المرید نفسه. إلا أن يكون محض اصطلاح.

(١) الشيخ محمد محمد حسين الأصمعي، (منه).

وقد أطلال (قدس سره) في ذلك، ومرجع كلامه - على غموض فيه،
وجري على مسلك أهل المعقول - إلى عدم احتمال موارد التكاليف الشرعية
على إرادة أو كراهة تشريعتين كي يمتنع تخلفها، بل ليس موضوع الإرادة
والكراهة فيها إلا نفس البعث والزجر. إلا أن يكونا هما المرادين بالإرادة
والكراهة التشريعتين، فلا مشاحة في الاصطلاح.

وفيه: - مع ما سبق من عدم اختصاص الإشكال بالأحكام الشرعية، بل
يجري في تكاليف الموالى العرفيين، الذين اعترف بإمكان الإرادة التشريعية
في حقهم - أن توقف الإرادة التشريعية لمعل العبد على وصول نفع منه للمريد
غير ظاهر الوجه. بل كما أمكن تعلق الإرادة التكوينية بعمل ما لا يصل نفعة
إلى المريد - لعرض كماله - أمكن ذلك في الإرادة التشريعية

والتحقيق: أن منشأ التكليف من «شارع الأقدس» وغيره ليس من سنخ
الإرادة التكوينية، التي هي في الحيوان عبارة: عن الشوق المستتبع لتحريك
العضلات نحو المراد. ومن الله تعالى ما يشارك ذلك في النتيجة، وهي: السعي
لتحقيق المراد، التي يعبر عنها شرعاً وعرفاً بالمشيئة. بل هو أمر آخر قد يطلق
عليه الإرادة شرعاً وعرفاً، إما بنحو الاشتراك اللفظي، أو مجازاً بالمعنى
مشاركته في الجملة للمعنى المتقدم في العبة للمراد، وإن لم تكن عليه تأمة،
بل بنحو الاقتضاء، وليكن هو المراد بالإرادة التشريعية. ونظيره في ذلك
الكراهة التشريعية.

وتصبح ذلك: أنه لا بد في انتزاع التكليف من نحو من العلاقة بين
المكلف والمكلف تقتضي متابعة الثاني للأول وموافقته، سواء كان اقتضاؤها
بحكم العقل تبعاً لذاتيهما - كما هو الحقيقى عز وجل مع عبده - أم لأمر

محارجي، كقوة المكلف المعتزلة لخوف ضرره، أو وجوب طاعته شرعاً، أو دالة له على المكلف تقتضي موافقته.

وحينئذٍ فما يترفع به التكليف هو الخطاب والتشريع للمبتنيان على الجهة المذكورة، وعلى جعل السبيل بمحظها، سواء كان الداعي لذلك هو إرادة حصول المكلف به تكويناً من جميع الجهات من كل مكلف، أو في الجملة ولو من بعضهم، أم إرادته من بعض الجهات - على ما تقدم توضيحه في كلام سيدنا الأعظم (قدس سره) - أم أمراً آخر كالملاك الواجب الحفظ تشريعاً على المكلف، أو امتحان المكلف وإظهار حاله في الطاعة والمعصية.

ومن هنا لا ينافيه تخلف المراد، وإن كان للمكلف قادراً على تحقيقه من المكلف بالاعتبار أو بدونه، كما لا يمنع من طلبه العلم بعدم تحققه من المكلف.

نعم، لو كان الداعي له هو إرادة فعل المكلف تكويناً من جميع الجهات لم يتخلف مع قدرة المكلف، بإجبار المكلف، أو بإحداث الدواعي الموجهة لفعلية اختياره، ومع عجزه لا يصدر التكليف منه مع علمه بعدم تحقق المكلف به، كما لا يصدر معه التكليف منه - أيضاً - لو كان الداعي هو إرادته من بعض الجهات، وإن كان قادراً على تحقيقه.

كل ذلك لعدم فعلية إرادته التكوينية حينئذٍ، ولا داعي للتكليف غيرها، كما سبق توضيحه.

وهو الحال - أيضاً - لو كان الداعي هو الإرادة بأحد الوجهين، إذا لم يكن الطلب منشأ لانتراع التكليف، لعدم العلاقة المقتضية لتابعة المطلوب منه للمطالب، وموافقته له.

وقد ظهر من ذلك أن الإرادة التشريعية مبالغة لإرادة التكوينية خارجاً، وإن كان متعلقهما واحداً وهو فعل العبد، وأن بينهما عمومياً من وجهه موردياً في مورد الطلب، حيث يجتمعان فيما لو كان الداعي للتكليف هو تعلق الإرادة التكوينية بالمكلف به، وتنفرد الإرادة التشريعية فيما إذا كان الداعي أمراً آخر كالملاك والامتحان، وقد تنفرد التكوينية فيما لو لم يكن بين الطالب والمطلوب ما يصحح انتزاع التكليف.

وأما امتناع التعلف مع قدرة المرید، وعدم فعلية الإرادة مع العلم بعدم حصول المراد، فهما تابعان للإرادة التكوينية. كما أن الداعوية العقلية تابعة للإرادة التشريعية التي بها قوام التكليف دون التكوينية.

ولذا كان التكليف الامتحاني حقيقياً مقتضياً للإطاعة عقلاً حتى لو علم المكلف بحاله.

ولا يكون التكليف صورياً إلا بتعلق الإرادة التشريعية، بأن لم يكن الخطاب مهيئاً على العلاقة المتقدمة التي يشي عليها التكليف، ولا على جعل السبيل بلحافظها، كما لو كان العرض منه الاعتذار للغف عن فعل العبد، لبيان عدم إطاعته للمولى، كي لا يواخذ بإساءته لذلك الغير، فلا تجب إطاعته على العبد لو اطلع على حاله.

هذا، وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن مفاد إنشاء الطلب هو إبراز كون الفعل على ذمة المكلف فلا مجال للائترام به على ظاهره، لوضوح أنه - مع اختصاصه بالطلب ممن له التكليف، المبني على ملاحظة الجهة للمقتضية لمتابعته - من منخ الوضع، وهو مبين للتكليف المستفاد من إنشاء

الطلب منعاً، لتقوم التكليف بالعمل، ولذا كان مقتضياً له بنفسه، وموضوعاً للطاعة والمعصية بلا توسط أمر غير حكم العقل، ولا يعقل ثبوته مع عدم وجوب العمل، بخلاف الوضع كـ (سبحن والملك) فهو لا يقتضي العمل بنفسه، ولا يكون موضوعاً لطاعة والمعصية، وإنما يكون موضوعاً للحكم الشرعي المقتضي له والموضوع لهما، ولذا أمكن ثبوته مع عدم وجوبه لعجز، أو عسر، أو غيرهما.

نعم، لما كان البعث والتحريك في مورد التكليف مبنياً على ملاحظة العلاقة المقتضية لمتابعة المكلف للمكلف، وعلى جعل للمسؤولية بلحاظها - كما سبق ما - كان مستتباً للمسؤولية بالفعل المخاطب به، بحيث يصير كآية في ذمة المكلف، فكون المكلف مسؤولاً بالفعل وفي ذمته مسبب عن إنشاء الطلب في مورد التكليف ومتفرع على التكليف، لا أنه معاد إنشاء الطلب الذي يكون منشأاً لانتزاع التكليف، فصلاً عن أن يكون معاد مطلق إنشاء الطلب ولو في غير مورد التكليف.

ولعله لذا ورد التعبير عن بعض لواجبات بالذنين، مثل ما عن الصادق عليه السلام في وصية لقمان: «وإذا جاء وقت الصلاة فلا تؤخرها لشيء، صلّها، واسرح منها، فإنها دين»^(١).

ولا يعد ابتناء مذكّره على مذكّره من الأمر الارتكازي، وإن لم يوضح في كلامه بالوجه المناسب له.

الأمر الثاني: المتيقن ثماً تقدّم ما ومنهم في منشأ انتزاع التكليف إنما

(١) الوسائل ج ٥، باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، حديث: ٢٥.

هو في الحكمين الإلزاميين، وهما الوجوب والحرمة، وأما الحكمان الاقتضائيان غير الإلزاميين - وهما الاستحباب والكراهة - فالكلام في منشأ انتزاعهما يمتني على الكلام في الفرق بينهما وبين الحكمين الإلزاميين.

وقد يستفاد منذهبهم في ذلك - تبعاً - مما ذكرناه في مباحث مادة الأمر والطلب وصيغتيهما عند الكلام في دلالتها على الوجوب وعلمها، وأنها لو دلت فهل تكون دلالتها بالوضع أو الإطلاق أو بأمر خارج من عقل أو عرف؟ حيث كان الكلام هناك في مقام الإثبات للتنزع على حقيقة الفرق بينهما ثبوتاً.

أما نحن فحيث كنا ها بصد التعرض لحقيقة الأحكام كان البحث المذكور من البحوث الأصلية، الحقيقة بالذكر في المقام.

والمستفاد من كلماتهم المعروضة عن اشتراك الأحكام الاقتضائية غير الإلزامية، والإلزامية، في جهة تقتضي الطلب والبعث نحو المتعلق، أو النهي والزجر عنه، وإما الكلام في الخصوصية الرائدة على ذلك التي يمتاز بها أحد الحكمين عن الآخر.

والكلام في ذلك يمتني ..

تارة: على أن الإرادة التشريعية لقي هي منشأ انتزاع التكليف متحدة في حقيقتها مع الإرادة التكوينية، وليس لفرق بينهما إلا في ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من ابتداء الثابتة على تنزيل عضلات العبد وحركاته منزلة عضلات المولى وحركاته، أو في ما سبق عن غير واحد من اختلاف متعلقهما، فمتعلق الإرادة التكوينية فعل المرید نفسه، ومتعلق التشريعية فعل الغير.

وأخرى: على ما سبق من سيدنا الأعظم (قدس سره) من أن الإرادة التشريعية مرتبة من التكوينية، وأنها إرادة للفعل من حيثية تشريع التكليف وإيصاله فقط، لا من جميع الجهات كـشكوبية.

وثالثة: على ما سبق من بعض المحققين من عدم استزاع التكليف الشرعي من الإرادة التشريعية لفعل الغير، بل من نفس البحث والزجر بداعي جعل الداعي، اللذين هما فعل المرید باباشرة، ومرادان له إرادة تكوينية.

ورابعة: على ما سبق من بعض مشايخنا من أن حقيقة التكليف اعتبار المكلف به دمة المكلف.

وخامسة: على ما ذكرناه في حقيقة الإرادة التشريعية المقومة للتكليف.

أما على الأول فقد ذكر بعض الأعيان المحققين (قدس سره) (١): أن الفرق بين الحكم الإرادي وغيره راجع إلى الفرق بين مرتبتي الإرادة الموجهة لها تبعاً لاختلاف الملاك الموجب لهما، فإن كان إلزامياً كانت الإرادة شديدة ينتزع منها الحكم الإرادي، وإلا كانت الإرادة ضعيفة ينتزع منها الحكم غير الإلزامي.

وبشكل: بأن الإرادة لما كانت هي الشوق المستتبع لتحريك العضلات نحو المراد والسمي لتحصيله فهي وإن كانت قابلة للشدة والضعف، إلا أنها لا تنقسم إلى إلزامية وغيرها، بل عدم الإلزام مستلزم لعدم فعلية الإرادة، لمساته الإرادة، لمساته لفعلية السعي نحو المراد الذي هو لازم لها، ولذا لا تنقسم الإرادة التكوينية إلى لزومية وغيرها، تبعاً لاختلاف الملاك والفرص الموجب لها، بل مرجع عدم اللزوم في الشوق إلى محض الرغبة من دون أن

(١) الشيخ آغا صباء الدين العرقي - (ص).

تبلغ مرتبة الإرادة.

وأما ما ذكره من أن ذلك يحلط بين الإرادة التشريعية والتكوينية، فهو كما ترى! إذ لا وجه لاختلافهما في ذلك بعد الاعتراف باتحاد حقيقتيهما، وبعد اشتراكهما في اختلاف الملاك للوجوب لهما في الإلزام وعدمه، بل الأولى كون ذلك كاشفاً عن اختلاف حقيقتيهما.

أما بعض الأعظم (فلس سره) (١) فقد صرح بما ذكرناه، من أن الإرادة وإن كانت قابلة للشدة والضعف، إلا أنها ما لم تشد بحيث يرتب عليها تحريك العضلات لا تكون إرادة.

كما أن ظاهره اشتراك الوجوب والاستحباب في الإرادة، وفي ما يرتب عليها، وهو الخطاب للنصّ لإيقاع لئالة تشريعاً على المكلف، وإنما يختلفان في المبادئ، حيث يكون إيقاع المادة على المكلف تشريعاً مسبباً قارة: عن مصلحة لزومية وأخرى: عن مصلحة غير لزومية.

أما وجوب الفعل فهو بحكم العقل، تبعاً لصدق الإطاعة عليه، التي هي واجبة عقلاً بنفسها، ويكفي في صدقها عليه صدور البعث من المولى من دون قرينة على كون مصلحته غير لزومية. أما مع قيام القرينة على ذلك بترجيح المولى في الترك فلا يصدق عنوان الإطاعة، ولا يكون واجباً، بل يكون مستحباً.

ومرجع ذلك إلى أن الوجوب والاستحباب وإن اشتركا في الإرادة إلا أنهما يختلفان في الملاك الموجب لهما، وفي منشأ الانتزاع المسبب عنهما،

(١) الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني، (سنة)

مقام الإثبات - ويأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى - فيكون تبعاً لذلك موضوعاً للإطاعة ظاهراً، فيجب عقلاً وجوباً طريقاً في طول وجوب الإطاعة الواقعية، وإن كان مستحباً واقعاً، فكان ما ذكره مبين على احتلاط مقام الثبوت بمقام الإثبات، ومقام الواقع بمقام الظاهر.

وأما على الثاني فتوجه الفرق بين الحكمين غير عسير، لأنه إذا أمكن إرادة الشيء من بعض الجهات دون بعض بنحو يقتصر على المقدمات المحافظة لوجوده من تلك الجهات، فكما يمكن الاختصار على الطلب الإلزامي الذي يجب عقلاً إطااعته، يمكن الاختصار على الطلب غير الإلزامي الذي يحسن عقلاً إطااعته، ولذا كان ظاهره انتزاع الوجوب من مقام إظهار الإرادة مع عدم الترخيص في الترك، والاستصحاب من مقام إظهارها مع الترخيص فيه.

نعم، لا يبعد كون إرادة الإرادة وطلب وعدمها راجعة إلى خصوصية في الإرادة والطلب، مستكسفة بالتخصيص وعدمه لا متقومة بهما، وأن الترخيص لازم لعدم إزاميتهما، وعدمه لازم لإزاميتهما، مع تقوم كل من الحكمين الإلزامي وعدمه بنفس الإرادة والطلب بإحدى خصوصيتهما، من دون دخل للتخصيص وعدمه فيه، وذلك لما أشار إليه بعض المحققين (قدس سره)، من أنه قد لا يحظر أحد الأمرين - من الترخيص وعدمه - على بال الحاكم عند جعل أحد الحكمين والخطاب به. وربما يرجع ما ذكره سيدنا الأعظم (قدس سره) إلى ذلك. والأمر سهل.

وأما على الثالث فقد ذكر المحقق المذكور أن الفرق بينهما ينحصر في تأكيد البعث وعدمه، فالوجوب هو الإنشاء بداعي البعث الأكيد،

والاستحباب هو الإنشاء بدعي البعث غير الأكيد، والبعث وإن كان اعتبارياً، والاعتبار بنفسه لا يقبل الشدة والضعف، إلا أن الشدة والضعف في نفس الأمر المعنوي - وهو البعث - لأن اعتبار أمر حقيقي بمرتبته الشديدة أو الضعيفة أمر ممكن، بلحاظ اختلاف لأثر المرتب عليه في مقام العمل.

والمصلحة الزومية كما تناسب شدة الإرادة تناسب شدة البعث وتأكده، وغير الزومية كما تناسب ضعف الإرادة تلازم ضعف البعث وعدم تأكده. وأما الترخيص في الترك وعدمه فهما لازمان لمبدأ الاستحباب والوجوب، لا مقومان له، لما سبق ما التنبيه عليه تبعاً له .

لكن جعل الشدة والضعف في البعث الاعتباري معياراً في الفرق بين الحكمين لا يخلو عن إشكال، لأن اعتبار البعث إنما هو لأجل ترتيب الانبعاث عليه عقلاً، كما يترتب عارِجاً على البعث الحقيقي، وكما يترتب المراد على الإرادة في التكرهيات، ومن الظاهر ترتيب الانبعاث الخارجي على البعث الحقيقي والمراد على الإرادة مطلقاً وإن كانا ضعيفين، وذلك لا يماثل دخول شدة البعث وضعفه في لزوم الانبعاث عقلاً وعدمه.

وأما على الرابع فقد ذكر بعض مشايخنا: أن الفرق بين الحكمين في مقام الثبوت من حيثية المبدأ، وذلك بشدة الملاك وضعفه - بناءً على تبعية الأحكام للملاكات - وفي مقام الإثبات من حيثية مقارنة الحكم للتخصيص وعدمه، إذ حيث كان الطلب عبارة عن إبراز اعتبار المادة في ذمة المكلف، فاللازم عقلاً بمقتضى قانون المولوية ولعبودية لزوم الامتثال، وهو مرجع الوجوب. إلا أن يرد ترخيص من الملوي نفسه، فيحوز ترك الامتثال عقلاً، وهو مرجع الاستحباب.

وهو مقارب لما سبق من بعض الأعاطم (فلس سره) أو راجع إليه. غايته، أنه صرح بكون الترخيص وعلمه فرقاً بين الحكمين في مقام الإثبات لا الثبوت، وهو لا يناسب ما ذكره من كون الترخيص رافعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، فيكون الفعل به مستحباً، ولولاه لكان واجباً، حيث يناسب ذلك دخل الترخيص وعلمه في الحكمين ثبوتاً لا إثباتاً.

على أنه إذا كان مفاد الطلب إبراز اعتبار المادة في ذمة المكلف فوجوب أداء ما في ذمة المكلف عليه لما كان عقلياً راجعاً إلى مقام الإطاعة امتنع ترخيص المولى في تركه، كما امتنع ترخيصه في ترك الواجب.

إلا أن يرجع ترخيصه إلى رعبه عن ذمة المكلف، فمرتفع موضوع حكم العقل، لكن يكون نسباً لمفاد الطلب، ولا يبقى معه وجه لبقاء الاستحباب.

أو يرجع إلى اختصاص وجوب الأداء عقلاً بنحو خاص من الجمل في الذمة، ولا يجب في غيره، وهو ما يستكشف بترخيص المولى، فيكون الترخيص كاشفاً عن حال الجمل، ولم ينهض الوجه المذكور لبيان التفارق بين الجملين ثبوتاً.

ولا مجال لقياسه على ترخيص الناس في تأخير الدين، أو عدم أدائه للموجب لعدم وجوب الأداء مع بقاء اشغال الذمة بالدين.

للفرق بينهما بأن وجوب أداء حقوق الناس لما كان شرعياً كان للشارع التصرف فيه سعة وضيقة، فله إناطته بعدم ترخيص صاحب الحق في ترك الأداء، من دون أن يتأني بقاءه، أما أداء حقوق المولى فهو عقلي خارج عن وظيفة الشارع.

والظاهر توجه ذلك على ما سبق من بعض الأعاضل، كما يتوجه ما سبق عليه هنا في الجملة، لرجوع أحدهما للآخر. فلاحظ.

وأما على الخامس - الذي عرفت منا تقريره - فالحكم غير الإرادي وإن كان الخطاب به مبنياً على ملاحظة الجهة المقتضية للموافقة بين الحاكم والمخاطب، إلا أنه يفرق عنه في عدم ابتاله على جعل المسؤولية لمخاطب تلك الجهة، بحيث تكون المعاملة عرقاً لها وخروجاً عليها، بل على محض جعل مقتضى الخطاب على حساب الحاكم متباً إليه، بحيث يكون الإتيان به لأجله وعلى حسابه من حيثية واحدة لتلك الجهة المقتضية للمتابعة.

وبعارة أخرى: الخطاب ممن ينبغي متابعته مبنياً على ملاحظة الجهة المقتضية للمتابعة هو المصحح لا إشراغ الحكم وإضافته إليه، بنحو يقتضي سببه متعلقه له وضرورته في حسابه حتى يكون الإتيان به لأجله إطاعة له وقبلاً بمقتضى تلك الجهة الملحوظة، كالعبودية للمولى الأعظم، والسلطة من الموالى العرفيين، والحق المتبادل بين المتناظرين.

وهذا ما تشترك فيه الأحكام الملوية الانضائية وبه تمتاز عن الأوامر والسواهي الإرشادية، فإنها لا تبنى على ملاحظة الجهة المذكورة، بل على نحو الإرشاد لواقع لا دخل للأمر والنهي به، ولا يتنسب إليه، ولا يكون منشأ لانتزاع الحكم منه، ولا يصح متابعته لأجله.

نعم، الحكم الملوي تارة: يتمحص في ذلك، فلا يكون إلزامياً، بل يستلزم الترخيص في الترك مع النفات الحاكم.

وأخرى: يبنى مع ذلك على جعل للمسؤولية بالإضافة لتلك الجهة، بحيث تكون مخالفتها عرقاً لها وخروجاً عن مقتضاها، فيكون إلزامياً، ويلزمه

عدم الترخيص في الترك.

فالفرق بينهما ثبوتاً راجع إلى ذاتي الحكمين، ولا ينحصر في مبادئهما، وهي للملاكات التي تكون إلزامية قارة، وغير إلزامية أخرى، كما لا ينحصر بالفرق العرضي بالترخيص في الترك وعدمه.

وأولى من ذلك عدم تقوُّمهما بالترخيص وعدمه، أو المنع من الترك، بنحو ينتزعان من الأمرين مع بساطتهما مفهوماً، أو بنحو التركيب في مفهومهما، إذ اشتغال الخطاب على إحدى الخصوصيتين الذاتيتين المشار إليهما يكفي في انتزاع أحد الحكمين بلا حاجة للتخصيص وعدمه، أو المنع.

ومما تقدّم يظهر ضعف ما عن بعضهم: من إرجاع الأوامر الاستحبابية للأوامر الإرشادية، وأنها لا تتضمن إلاّ الإرشاد لمصلحة الراجحة.

وأما ما أشير إليه في وجه ذلك: من مسافة البعث للتخصيص في الترك، فلا بد من اختصاصه بالوجوب وخلو الأمر الاستحبابي عنه، وتمحصه في الإرشاد.

فهو مدفوع: بأن المراد بالبعث إن كان هو الحث على الفعل المعبر عنه بالطلب، فهو لا ينافي الترخيص، بل قد لا يخلو منه الأمر الإرشادي أيضاً، كما لو كان الداعي له حب الخير للمخاطب.

وإن كان المراد منه ما يسارق جعل المسؤولية على المخاطب ولا بدئية الطلب منه ففعلوا الخطاب عنه لا يستلزم كونه إرشادياً، لما سبق.

كيف والأوامر الإرشادية لا تصحح نسبة متعلقها للشارع والشرعية، بنحو يوتي به لأجله، كما لا تقتضي معرفتها أهلية المخاطب بها للثواب منه، مع وضوح ثبوتهما في الأوامر الاستحبابية.

وبالجملة: وضوح الفرق بين الأوامر الاستحبابية والإرشادية بمقتضى المرتكزات التشريعية والعرفية، وبملاحظة آثار كل منهما محدّد لا ينبغي معه حفاؤه وإرجاع أحدهما للآخر، بل اللازم لأجله البناء على خطأ التفسير المستلزم لذلك، ويكون كالشبهة في مقابل البدئية.

تنبيهان:

أولهما: ما تقدّم منا في تفسير الحكم الاقتضائي الإلزامي وغيره كما يجري في الوجوب والاستحباب يجري في الحرمة والكراهة، وإن اختلفا عنهما في كون الملاك فيهما راجعاً للمفسدة في الفعل المقتضية للزجر عنه، وللمصلحة المقتضية للبحث نحوه في الوجوب والاستحباب.

وأما على بقية المهاني فحيث ذكرها أصحابها في مبحث الأوامر تبعاً لبيان معاد صيغة الأمر ومادته، فقد اقتصر بعضهم على ما يناسبها وهما الوجوب والاستحباب، وربما يستفاد تفسير الحرمة والكراهة من مجموع كلماتهم ولو لمحاظ ملاك للنسب.

فالمناسب لانتزاع الوجوب والاستحباب من الإرادة ذات المرتبتين، أو مع الترخيص في الترك وعدمه انتزاع الحرمة والكراهة من الكراهة ذات المرتبتين، أو مع الترخيص في الفعل وعدمه. والمناسب لانتزاع الوجوب والاستحباب من الطلب أو البحث انتزاع الحرمة والكراهة من النهي أو الزجر.

أما على ما سبق من بعض مشايخه فالمناسب كون حقيقتيهما اعتبار ترك المادة في ذمة المكلف، لكن لازمه عدم الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب تركه،

مع أنه صرح في مبحث الواهي - من حاشيته على تقريره لدرس شيعته - بالفرق بينهما، وأن للتعلق في الأول الفعل، ومعنى النهي عنه هو الزجر عنه الناسي من اشتماله على المفسدة، والراجع لتحريمه، ومتعلق الثاني المذك لا اشتماله على المصلحة الداعية لطبه، فراجع إلى إيجابه.

ومن هنا لا يعد كون مفاد النهي عنه اعتبار حرمان المكلف من متعلقه أو ما يشبه ذلك، والأمر سهل.

ثانيهما: لما كان الفرق بين الحكم الإلزامي وغيره بزيادة حد في الإلزامي يستتبع المسؤولية بالإضافة للجهة التي ينشئ الخطاب عليها، مع اشتراكهما في أصل المشروعية، والاتساق للمولى التي هي ملاك اقتضائية الحكم، كان الحكم الاقتضائي غير الإلزامي موكّفاً بذاته في ضمن الإلزامي، وإن لم يكن موجداً بحده.

وحينئذ فالمرتكزات العقلية قاضية بأنه كما يكون للحاكم رفع الحكم الإلزامي بكلاً حذيه، فلا تبقى معه مشروعية، له رفعه بحده المميز له عن الحكم غير الإلزامي، برفع المسؤولية للمقتضية للإلزام مع بقاء للمشروعية، ولازم ذلك أن يخلفه الحكم الاقتضائي غير الإلزامي، لتعامية حذيه بذلك.

فرفع الإلزام والحكم بالاستحباب - مثلاً - لا يتوقف على رفع مشروعية الفعل المقارنة للإلزام، ثم تشريعه مرة أخرى، وتشعيص الرفع وأنه بأي من النحويين تابع لما يستفيله الفقيه من دليله.

الأمر الثالث: مما سبق يظهر أن الحكم غير الاقتضائي - وهو الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة - متقومٌ بعدم الجهة للمقتضية لأحد الأحكام مطابق لمقتضى الأصل الأولي الذي يكني فيه عدم الخطاب المبني على

ملاحظة الجهة المقتضية للمتابعة، لا بالأمر ولا بالنهي.

والمصحيح للحكم به، وجعله مع ذلك هو فتح الطريق للعبادة في استناد عملهم في مقام السعة لتشريع المولى، فإن فعل الشيء أو تركه لإباحة المولى له أظهر في العبودية له تعالى، والعناء في سبيله من استناده لمجرد عدم منعه منه. كما قد يشير إليه ما عن تفسير نعماني بإساده عن علي عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله تعالى يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه» (١).

بل لما كان استناد السعة لعدم التكليف من باب الاستناد لعدم المانع، واستنادها للتحليل من باب الاستناد لوجود المقتضي، كفى ذلك في صحة الجعل ارتكازاً، وكان أدعى للشكر على نعم المقتضي والتخفيف والسعة. اللهم إلا أن يقال: هذا إما يقتضي تشريع الحل بالمعنى الأعم، لكفايته في السعة عملاً، كما هو ظاهر الأدلة المتضمنة للرخصة والحل والإباحة ونحوها. وأما خصوصية عدم الاقتضاء والإلزام فلا أثر لها فيها، ولعله لئلا لم نعهد دليلاً يتضمن الإباحة بالمعنى الأصغر، بل لا نعرف لفظاً مختصاً بها لغة، وإنما هي اصطلاح للفقهاء في مقام تقسيم الأحكام.

وما قلتم من أن تقسيم الأحكام للعمسة عقلي إنما هو بلحاظ وجودها في الجملة، وإن كان انتزاعياً، على ما يأتي توضيحه.

ودعوى: أن الملاك لا يخلو عن إحدى الحالات الخمس، ولازمه جعل

(١) الوسائل ج ١، باب: ٢٥ من أبواب مقدمات العبادات، حديث: ١، وج ١١، باب: ٢٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ٢٠.

الأحكام على طبق كل منها، ومنها الإباحة بالمعنى الأخص.

مدفوعة: بأن اللازم عدم مخالفة التشريع للملاك، لا مطابقته له، ولذا لا يحسن التشريع في مورد عدم الأثر العملي له وإن كان ملاكه موجوداً، ويكفي في استيفاء الملاك بالتشريع في المورد المذكور تشريع الحل بالمعنى الأعم مع عدم تشريع حكم اقتضائي في مورد.

وأما تشريع الإباحة المذكورة فلا بد فيه ثبوتاً من غرض مصحح له، وإثباتاً من قيام الدليل عليه، وكلاهما غير ظاهر.

ومن هنا لا طريق لإحراز جعل الحكم المذكور بحده، بل غاية ما يدعى كونه مترعاً من تشريع الحل بالمعنى الأعم، مع عدم تشريع حكم اقتضائي في مورد.

ثم إن الوجه المتقدم إنما ينهض بإمكان تشريع الحل وعدم لغوئه، فلا يلزم رفع اليد عن ظاهر أدلته، وحميها على مجرد نفي التحريم.

أما لزوم جعله في مورد عدم التحريم، أو عدم الحكم الاقتضائي فلا طريق له، بل يمكن اكتفاء الشارع في كثير من الموارد بعدم تشريع الحكم الاقتضائي، لعدم تحقق ملاكه، لما سبق من عدم الأثر العملي له.

نعم، لو كان مرجع الحكم الاقتضائي الإرادة والكراهة الحقيقيتين كان مرجع الحل بالمعنى الأعم الرضا بالفعل أو الترك، ومرجع الإباحة بالمعنى الأخص الرضا بهما معاً، وحيث لا يمنع حلول الواقعة عن أحد الأحكام الخمسة من مثل الشارع الأقدس الذي يستحيل في حقه الفعلية عن الواقعة، إذ الالتفات للشيء مستلزم لإرادته أو كراهته، أو محض الرضا به من دونهما. لكن سبق ضعف المبنى المذكور.

الأمر الرابع: بناءً على ما تقدّم ما في حقيقة الحكم الاقتضائي يكون وجوده مستنداً للحاكم تبعاً لخطابه الخاص، من دون أن يكون معمولاً له اعتباراً بما له من مفهوم اسمي، نظير الجعل في الوضعيات.

أما بناءً على إناطته بالإرادة والكرهية الحقيقيتين، فإن كان متحداً معهما كان أمراً تكوينياً ليس من أفعال الحاكم، بل من الكيفيات النفسانية التابعة لأسبابها التكوينية، كالعلم بالمصلحة والمفسدة، ونحوه.

وإن كان متزاعاً مهماً في ظرف إبرارهما بالإنشاء القولي أو الفعلي - كما يظهر من بعض الأعيان المحققين (قلس سره) - كان أمراً انتزاعياً غير معمولٍ بنفسه، ولا منشأ انتزاعه، وإنما يستند للمولى بلحاظ كون أحد جزئي منشأ انتزاعه - وهو إبراز الإرادة (الكرهية) - فعلاً اعتبارياً له.

نعم، يكون أمراً جعلياً اعتبارياً بناءً على ما سبق من بعض الأعاطم (قلس سره) من كونه عبارة عن ما ينبع الإرادة، وهو إيقاع المادة على المعاطب تشريعاً.

ومثله ما سبق من بعض مشايخنا من تقومه بإبرار اعتبار المادة في ذمة المكلف، حيث يكون كسائر الأمور الوضعية، له نحو من الوجود الاعتباري المقصود بالجعل ممن يبدى الاعتبار.

الأمر الخامس: التكليف وإن كان تابعاً لعملية الخطاب به تبعاً لفعلية موضوعه، إلا أن الظاهر بمقتضى المرتكرات العقلية أن موضوع الإطاعة، والمعصية والتقرب هو فعلية الغرض بمعنى بلوغه مرتبة الداعوية، بحيث يهتم المولى بحفظه وإن لم يكن التكليف على طبقه فعلياً، لوجود المانع من فعلية الخطاب به كالعجز عن امتثاله.

ومن ثم ذكرنا: عدم جواز تعجيز المكلف نفسه عن امثال التكليف قبل دخول الوقت، فضلاً عما بعده.

كما ذكرنا في مبحث التراحم: عدم جواز فعل ما يؤدي إلى تراحم التكليفين، المؤدي لتعذر امثال أحدهما وإن سقط به الخطاب به. وذكرنا في مسألة الضد: أن سقوط أمر المهم لمزاحمته بأمر الأهم - بناءً على عدم الأمر الترتبي بالمهم معه - لا يمنع من مشروعية التقرب به بلحاظ ملاكه.

ونترتب على ذلك ثمرات مهمة، أشير إليها في مباحث التراحم، استوفينا الكلام في كثير منها في مبحث التعدي والتوصلي، ومسألة الضد، واجتماع الأمر والهي، ومبحث التعارض (١). بل لا إشكال في حسن تحصيل المصالح المذكور مع غفلة المولى عنه - لو كان ممن يمكن منه العلة كما في بلواي العرفيين - وكفايته في التقرب إليه، بل لزوم تحصيله مع كونه لزوماً وعدم صحة الاعتناء بعدم فعلية الخطاب به.

نعم، لا مجال لذلك مع انحصار الغرض بالامتحان، وعدم رجوعه إلى ملاك في المتعلق من شأنه أن يستتبع الخطاب به، لأن غفلة المولى مساوقة لعدم فعلية غرضه المذكور، لأن الامتحان أمر قصدي، فلا موضوع للامثال والتقرب حيثل.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المقام الثاني في الأحكام الوضعية

وهي مقابلة للأحكام التكليمية التي سبق أنها متعلقة بعمل المكلف بنحو تقتضيه وجوداً، أو عدماً، أو تنفي على محض السعة فيه، سواء لم تتعلق بفعل المكلف، كسببية موت الحيوان لسعاسته، أم تعلقت به لا على نحو الاقتضاء أو السعة، كسببية الطهارة لوجوب الكفارة، فإن تعلق السببية بالطهارة ليس بنحو يقتضي فعله أو تركه أو السعة فيه.

وينبغي تقديم أمور قبل الكلام في حقيقتها ..

الأمر الأول: أن إطلاق الحكم في المقام ليس باعتبار فرض الحكم به شرعاً، لأن حكم الشارع به مساوٍ لجعله له، مع أن الكلام إنما هو في جعل الشارع للأحكام الوضعية.

بل يراد به ما وقع الحكم به في لسان أهل الاستدلال أو المشرعة مما كان صدقه تابعاً في الجملة لجعل الشارع، سواء كان مجعولاً له، أم لازماً لجعله، أم نحو ذلك.

الأمر الثاني: ربما وقع الاختلاف في عند الأحكام الوضعية ..

وقيل: إنها ثلاثة: وهي السببية، والشرطية، والممانعة.

وقيل: إنها خمسة، بزيادة العلية، والعلامية.

وقيل: إنها تسعة، بإضافة الصحة، والفساد، والرخصة، والعزيمة.

وقيل: إنها غير محصورة، بل كن ما ليس بحكم تكليفي فهو وصفي.

ولا طريق لنا لتحديد المصطلح المذكور، بعد عدم الوقوف على مبدئه

ومنشئه.

نعم، حيث كان سبب البحث فيها ما هو الاختلاف في حقائقها،

فالمناسب تعميم البحث لكل ما ليس بحكم تكليفي.

بل لا بأس بتعميم المصطلح فعلاً لذلك، تبعاً لعموم الغرض المصحح

للاصطلاح، كما جرى عليه مشايخنا في العصور القريبة.

ولعل مشأ التعصيص بالعض في كلام بعضهم عدم توجه لعموم

الغرض ولو بسبب عدم ظهور الخلاف في غيره. والأمر سهل.

الأمر الثالث: الكلام في حقيقة الأحكام الوضعية ليس في تحديد

مفاهيمها تعصلاً، لعدم تيسر ذلك بسبب كثرتها، وبساطة مفاهيمها،

وارتكازية بعضها بالنحو غير المقابل لشرح والتوضيح

مع أنه لا أثر مهم لذلك، فلو أُشير إلى ذلك في بعضها فهو استطراد

محارج عن محل الكلام.

بل الكلام إنما هو في جعلها شرعاً، بحيث يكون لها بسبب الجعل

الشرعي نحو من الوجود الصالح لرتب لأثر. لما يترتب على ذلك من الثمرة

للمهمة، وهي إمكان التعبد بها طاهراً عند الشك فيها.

بيان ذلك: أنه لا ريب في أن المصحح للتعبد الشرعي الظاهري بالشئ هو ترتيب الأثر العملي عليه، بحيث يكون منشأ لحدوث الداعي العقلي للعمل، ويلغو بدون ذلك، إما لكونه أجنبياً عن مقام العمل؛ كطهارة الطير في الجوف، أو لمضي وقت العمل؛ كما لو شك بعد وطء المرأة في حيضها حين الوطء، أو لتعذر العمل؛ كما لو شك في طهارة الماء الذي يتعذر استعماله.

كما أنه تقرر في مباحث الأصل بثبت أنه لا بد في العمل للمحوظ في مقام التعبد الظاهري من كونه مترتباً بسحاط القضايا الشرعية من دون توسط أمر خارج عنها، إما لكون الأمر المتعبد به طاهراً بمفعولاً للشارع ومنشأ لحدوث الداعي العقلي للعمل بلا واسطة - كالأحكام التكليفية - أو لكونه موضوعاً لحكم شرعي يترتب عليه العمل وإن لم يكن في نفسه بمفعولاً شرعياً، كالحبض الذي هو موضوع للأحكام التكليفية الخاصة.

وحينئذ يقع الكلام في المقام في أن الحكم الوضعي هل له نحو من الوجود مستند لجعل الشارع، لممكن لتعبد به ظاهراً، نفيًا، أو إثباتاً، بلحفاظ كل من العمل المترتب عليه بلا واسطة، والمترتب عليه بواسطة حكمه الشرعي؟

أو أن له نحواً من الوجود لا يستند لشارع، فلا يمكن التعبد به إلا بلحفاظ العمل المترتب عليه بواسطة حكمه الشرعي، دون المترتب عليه بلا واسطة؟

أو أنه ليس له نحو من الوجود أصلاً، فلا يترتب عليه العمل بنفسه، كما لا يكون موضوعاً لحكم شرعي يترتب عليه العمل بواسطة، فلا يمكن التعبد به أصلاً؟

الأمر الرابع: قد يعبر عن الوجود تارة: بالأمر الحقيقي وأخرى: بالأمر الاعتباري. وثالثة: بالأمر الانتزاعي.

ولا إشكال في المراد بالأمر الحقيقي، وأنه عبارة عما له ما بأراء في الخارج التكويني، وأنه يستند في وجوده لأسباب التكوينية من دون دخل فيه للتشريع. وإن كان ربما يقع الكلام في بعض مصاديقه، وهو غير مهم في المقام.

وإنما المهم تعيين الأمر الاعتباري والانتزاعي حيث وقع الكلام في حقيقتهما، وربما وقع الخلط بينهما للاشتباه في المفهوم أو المصداق.

والظاهر أن الأمر الاعتباري هو المفهوم المتقرر عند الشارع، أو العرف الذي له نحو من الوجود تابع ثبوته لجعله والبناء عليه، ثم يهده أمره من شرع أو عرف أو سلطان، ومسبب عن حكمته به، من دون أن يكون له ما بأزاء في الخارج.

وبذلك يكون متوسطاً بين الأمر الحقيقي والادعائي المحض، لأن الأول له ما بأزاء في الخارج مستند لسببه التكويني من دون دخل للعقل والبناء فيه، والثاني لا يكون له بغير العرف وجود مسبب عن ادعائه والحكم به، بل ليس له وراءهما شيء، كما في مورد الاستعارات والمبالغات والتفريعات الواردة في مقام الحكم، والتي تبتني على العلاقات المجارية ونحوها.

ولا معنى لمع وجود الأمر الاعتباري بعد ما ذكرناه من فرض أن له وجوداً بنظر العرف من دون أن يكون له ما بأزاء في الخارج، لأن إنكار وجوده في عالم الاعتبار خلاف العرف، وإنكار وجوده في الخارج إنكار لأمر خارج عن المدعى.

نعم، لابد من غرض عقلائي مصحح لانتزاع المفهوم الاعتباري والبناء عليه في عالم الاعتبار، بعد فرض عدم التقرر له في الخارج. والظاهر أن الفرض منه تنظيم الأحكام والآثار العملية التابعة لمن يبدى الاعتبار من شرع أو عرف، وكما كان له جعل الأحكام، كان له احتزاع الموضوع فيها لتنظيمها. لكن لا بمعنى تقوم مفهوم الأمر الاعتباري بخصوص بعض الأحكام، ليلزم ارتفاعه بارتفاعها، بل بمعنى كون اعتباره لأجل تحديد الموضوع الصالح لها، ليسهل تنظيمها، وإن لم تشرع في بعض موارد لعقده بعض شروطها.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) في بعض الأمور الاعتبارية من أنها من مراتب بعض الأمور الحقيقية، فإنه بعد أن ذكر أن الملكية من الأمور الاعتبارية ذكر أنه يمكن أن يقال: إنها من سبغ الملكية الحقيقية، فإن حقيقة الملكية هي الواجدية، والسلطة، والإحاطة على الشيء، وهي ذات مراتب أقواها واجديته تعالى لما خلقه، ثم واجدية أوليائه التي هي من مراتب واجديته، ثم واجدية المالك بالملكية الاعتبارية، ثم واجدية المحاط عليه بالمحيط عارحاً، كواجدية الانسان لما يلبسه من ثيابه.

وجه الضعف: أن اختلاف الأمر الحقيقي والاعتباري صنعاً وأثراً، تبعاً لاختلاف صنع عليهما مانع من البناء على كون أحدهما من مراتب الآخر. نعم، قد يشابهان في بعض الآثار، فكما أن له تعالى التصرف في مخلوقاته فإن للمالك التصرف في مملوكاته.

لكن الأول عقلي، تبعاً لخصوصية ذاته تعالى وتأثيره في مخلوقاته، والثاني تابع لجعل الشارع إطلاقاً أو تقييداً.

ومثله ما ذكره سيدنا الأعظم (قدس سره) في جملة من عناوين الأمور الاعتبارية، من أن للعناوين المذكورة حقائق حقيقية، تارة: تنشأ تكويناً بعملها في الخارج. وأخرى: تنشأ تكويناً ادعاءً في مثل العقود والإيقاعات. ولا تخرج بذلك عن كونها اعتبارية، لأن الوجود الادعائي نوع من الاعتبار، من دون أن تختلف حقائق الأمور الخارجية عن حقائق الأمور الاعتبارية.

وقد يظهر ذلك من بعض المحققين، بل صرح: بأن أسدية الشجاع اعتبارية للعرف كما أن ملكية الوارث اعتبارية لهم أو للشارع، خالطاً بين الاعتبار والادعاء، مدعياً أن مفهوم الواحد كما يكون له مطابق حقيقي يكون له مطابق اعتباري. مراحع كلامه على عموص فيه.

ويظهر وجه ضعفه مما سبق من أن الادعاء مبين للاعتبار، ولذا يتعلق بما لا يقفه من الأمور الحقيقية، وبك يقفه من دون أن يقتضي وجودهما، كادعاء أن الشجاع أسد، وادعاء أن المطلقة رجعيّاً زوجة، والمروجة متعة مستأجرة.

ولذا لا يكون الوجود الادعائي فرداً حقيقياً للعنوان المدعى، بل يحتاج الحمل عليه إلى قرينة، بخلاف الوجود الاعتباري، حيث يكون فرداً حقيقياً لعنوانه، كالوجود الخارجي لعنوانه.

كما يستعني كل منهما عن لقربة لو كان العنوان حقيقة فيه أو مبصرفاً إليه، ويحتاج إليها لو كان مشتركاً لفظياً بينهما.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في اختلاف حقيقتي كل من الأمر الحقيقي والاعتباري سخاً وتباين مفهوميهما، كما صرح به المحقق الخراساني (قدس سره)، ومباينة الاعتبار للادعاء.

نعم، قد يكون تشابه الأمر الحقيقي والأمر الاعتباري ذهنياً، أو في بعض الآثار المقصودة منهما منشأ لإطلاق عنوان الأمر الحقيقي على الأمر الاعتباري، من باب المحار أو النقل لمناسبة، من دون أن يقتضي اتحاد حقيقتيهما ومفهوميهما.

ثم إن الظاهر أن الأمور الاعتبارية من سنخ الأعراض القائمة بموضوع واحد، كالحرية والمسجدية والطهارة والنجاسة، أو الإضافات القائمة بأكثر من موضوع واحد، كالزوجة والملكية والرقبة وغيرها. وربما يأتي بعض الكلام فيها. ولا تكون من سنخ الموضوعات القائمة بأنفسها، حيث لا نعهد ذلك فيها. هذا كله في الأمر الاعتباري.

وأما الأمر الانتزاعي فهو مأخوذ من الانتزاع، ويراد به في السنة أهل الاستدلال: استحصال العنوان من الجهة المقومة لمفهومه، فتشترك فيه جميع العناوين، فالعناوين الذاتية تنتزع من مقام الذات، والعرضية تنتزع منها بلحاظ طروء العرض عليها، على اختلاف الأعراس في كونها معارضة واعتبارية، والعناوين الإضافية تنتزع من نحو نسبة بين الذات وغيرها، كالفوقية والبنوة والعلية ونحوها.

إلا أن الظاهر عدم كون ذلك على إطلاقه مراداً لهم من الأمر الانتزاعي بل لهم مصطلح آخر.

وقد اختلفوا في تحديده وموارد إطلاقه، على ما ذكره غير واحد، والمهم هنا ما يناسب المقام، وهو ما يصلح أن يكون قسماً للأمر الحقيقي والاعتباري.

وقد ذكر بعض الأعظم (قدس سره): أنه الذي لا يكون له نحو تقرير

ووجود، لا في وعاء العين؛ كحارجيات، ولا في وعاء الاعتبار؛ كالاعتباريات، بل يكون وجوده بانتزاعه عن منشأ الانتزاع الموجود في عالم العين، كالعلية المنتزعة من العلة والمعلول الخارجيين، أو الموجود في عالم الاعتبار، كالعقد الذي يكون سبباً للزوجية والملكية، إذ حيث كانت الزوجية والملكية اعتباريتين كان سببهما اعتبارياً لا محالة.

فالأمور الانتزاعية ليس لها ما يحداء في الخارج، سواء كان انتزاعها من مقام الذات، كالامتناع والإمكان والعبة، أم من قيام أحد المقولات بمحلها، كالعوقبة والتحتية، والقلبية والعندية لرمانية والمكانية، فإن العوقبة ليست من مقتضيات ذات العوق، بل لأجل خصوصية أوجبت انتزاع العوقبة منه، وكذا غيرها من المذكورات.

ولا يخفى ما فيه من الإشكال.

أما أولاً: فلأن لزوم كون سبب الأمر الاعتباري اعتبارياً بلا ملزم، بل سببه الحقيقي وهو اعتبار من يبدى الاعتبار أمر خارجي بلا ريب، وسببه الجعلي تابع له، فقد يأخذ في موضوعه أمراً اعتبارياً، كملكية أحد العمودين الموجبة لانعتاقه، وقد يأخذ في موضوعه أمراً خارجياً، كموت المورث الموجب لملك الوارث، والعقد والإيقاع الموجبين لتحقيق مصمونيهما، وغير ذلك، بل أكثر أسباب الاعتباريات أمور حقيقية تابعة لأسبابها التكوينية.

وأما ثانياً: فلأنه إذا كانت العلية منتزعة من العلة والمعلول معاً، فلا وجه لانتزاع السببية من خصوص العقد، بل يتعين انتزاعها منه ومن سببه كالزوجية أيضاً، كما لا وجه لانتزاع العوقبة من خصوصية في العوق، بل من خصوصية فيه وفي التحت، لأنها بأجمعها من الإضافات القائمة بطرفين.

نعم، تختلف الإضافات، فقد يكون قيامها بأطرافها بنحو واحد، كالأحرة والتشابه، وقد يختلف نحو قيامها ببعض أطرافها عن نحو قيامها بغيره، كالعلية التي يكون قيامها بأحد طرفيها موجباً لصدق العلة عليه، وقيامها بالآخر موجباً لصدق المعلول عليه، كما أن قيام الإضافة الخاصة بالعالى والسافل يوجب انتزاع كل من العوقية والتحتية، وصدق الفوق على الأول والتحت على الثانى.

وكان ما سبق منه ناشئ عن الاضطراب في بيان المطلب، وإلا فمن البعيد مخالفته فيما ذكرنا لوضوحه، ومن ثم لم يكن ذلك مهماً.

إنما المهم في المقام أن منشأ الانتزاع المفروض وجوده في عالم العين أو الاعتبار إن كان متضمناً لما يحكى عنه العنوان الانتزاعي كان الأمر الاستزاعي كالعرض موجوداً في عالم العين أو الاعتبار، ولم يكن قسماً للأمر الخارجى والاعتبارى، إذا لا يراد بوجودهما إلا وجود مطابق عناوينهما المحكى بهما، لا وجود نفس العنوانين.

وإن لم يكن متضمناً لما يحكى عنه لعنوان، بحيث لا يحكى العنوان عن شيء متقرر، بل يتحقق العنوان بنفس الانتزاع في الذهن فقط، رجع إلى ما ذكره عمر واحد من أهل العقول: من أن لإضافات ليست ثابتة في الأعيان، بل في الذهن فقط، وأنه لا وجود لها حقيقة.

وعملة دليلهم على ذلك: أن وجودها يستلزم إضافة بينها وبين موضوعاتها، فيلزم وجود تلك الإضافة وقيام إضافة بينها وبين الموضوع، وهكذا إلى ما لا نهاية، مع بلادة بطلان ذلك.

مضافاً إلى لزوم وجود ما لا نهاية له من الإضافات، لأن لكل شيء

لخوفاً من الإضافة لشيء مباحاً لنحو إضافته للأشياء الأخرى، حتى غير الموجودات في الخارج كالكليات والسميات والأعلام.

وهذا بخلاف ما لو كانت الإضافات ذهنية، حيث لا توجد قبل ملاحظتها في الطرفين. كما أن النسبة بينهما وبين الموضوع لا توجد إلا بعد ملاحظتها، فتكون النسب الموجودة محدودة تبعاً لمحدودية اللحاظيات والتصورات المتحققة وتناهيها.

وهذا المخنور وإن كان حقيقةً بتأمل، إلا أن دعوى وجود الإضافات في قال وجود موضوعاتها حقيقةً بالتأمل أيضاً، لما يحس بالوجدان من عدم تمحص عناوين الإضافات في الوجود، ينهي وانسلاخها عن الحكاية، بل هي حكاية عن جهات خاصة، كما يحكي عناوين أطرافها الذاتية والعرضية عن مطابقتها في الخارج، ولذا لا يكون ذهن حراً في انحصار الإضافة كما في التخييلات، أو في اعتبارها كما في الجمعيات، فلا يكون للفرد تحناً، ولا العلة معلولاً، ولا المتقدم متأخراً، بل هي تابعة لواقع واحد، ليس للذهن التصرف فيه، بل إدراكه.

ومن هنا لابد من الجمع بين الوجدان المذكور، والمخنور المبرور. ولعل الأولى أن يقال: إن كان المدعى وجود الإضافة بوجود رائد على وجود موضوعاتها بنحو تكون من أمور التكوينية في الخارجيات أو الاعتبارية في الجعليات، فالوجدان المتقدم لا يقتضيه، لأن صدق القضية لا يتوقف على تحقق أطراف نسبتها التي تضمنتها عارحاً أو اعتباراً، فضلاً عن نفس النسبة، إذ كثيراً ما تكون أطراف نسب القضايا ذهنية صرفة، كالكليات والعميات ومحوها، ويحكم عليها بما يناسب مفاهيمها من لوازم

وعواص، فيقال: الإنسان نوع، وشريك الباري ممتنع، مع وضوح عدم كون النوعية والامتناع وموضوعيهما أموراً خارجية تكوينية أو اعتبارية جعلية، كما قد يكون أحد طرفي القضية خارجياً تكوينياً أو اعتبارياً جعلياً دون الآخر، فيقال: زيد ممكن بالذات واجب بالعرض، وعمل الأخير مملوك للمستأجر، مع وضوح أن الموجود خارجاً واعتباراً هو موضوع القضية الأولى ومحمول الثانية، دون محمول الأولى وموضوع الثانية، لأن الإمكان والوجوب كالامتناع لا مطابق لهما في الخارج رائداً على موضوعيهما. كما أن الملكية إنما تتعلق بالعمل الكلي في حال عدم تحققه في الخارج، ولا يكون تحققه إلا وفاء بالمملوك وأداء له.

وهكذا كثير من المفاهيم المدركة للعقل، حيث قد أودع الله - جللت قدرته - في الإنسان قوة الإدراك والنصور، ومكنه من التصرف في البهائم بصورة صحيحة تدعو للدهول والاعتبار، لا تقف عند حدود ما يدركه من الخارجيات والاعتباريات. فلتكن الإضافات كذلك وإن كانت أطرافها خارجية أو اعتبارية، من دون أن ينال ذلك الوجدان المشار إليه.

وإن كان المدعى تبعية الإضافات لواقع محفوظ يدركه الذهن من دون أن يكون تابعاً لاعتراضه كالتحيلات، ولا لاعتباره كالجعليات، بل ليس له الخروج عنه، فلا يظن من أحد إنكار ذلك.

وما في كلام بعض المحققين (فلس سره) من تقوم الوجود الفعلي للإضافات بالاعتبار، وأن لها وجوداً اعتبارياً تابعاً للمحافظ - حيث قد يوهم كونها من الاعتباريات الجعلية - كأنه ناشيء عن التوسع في مفهوم الاعتبار على خلاف ما سبق منا تحديده، كما قد يظهر بملاحظة تمام كلامه.

والأفبداهة تبعتها منشأ الانتزاع وعدم خضوعها معه للجعل تغني عن إطالة الكلام فيه.

لكن ذلك لا يستلزم وجودها خارجاً أو اعتباراً بحيث يكون عنوانها حاكياً عن مطابق في عالم العين والخارج أو الاعتبار، كما يحكي العنوان العرضي عن أمر في الذات زائد عليها موجود في الخارج أو بالاعتبار.

بل يمكن كون منشأ انتزاع لإضافة خصوصية خاصة في طرفيها أو أطرافها، تابعة لواقع محفوظ يتركه العقل، مصححة لانتزاع المفهوم الإضافي، من دون أن تكون متحدة معه ومحكية بعنوانه، فليس للمفهوم والعنوان الحاكي عنه مطابق في عالم الخارج أو الاعتبار، بل هو أمر متقوم بالملحاط لا يصح انتزاعه إلا من الخصوصية المذكورة، ويكون وجودها وعدمها مداراً في صدقه وعدمه.

فالتشابه - مثلاً - منتزَع من كل من الطرفين بلحاظ اتصافهما بوجه الشبه، فإن كانا خارجيين كالرحلين العالمين، أو اعتباريين كالزوجية والملك الموجهين لجوار الاستمتاع، كان الوجود الخارجي للمستند للسبب التكويني، أو الاعتباري المستند للجعل محتصاً بهما، من دون أن يكونا مطابقين لمفهوم التشابه أو متضمنين لما يطابقه، ولا محكيين بعنوانه إلا بلحاظ ملازمتها لمفهومي المحكي به، لأنهما منشأ انتزاعه ومصححان له، مع كون مفهومه للمطابق له والمحكي به أمراً انتزاعياً لا مطابق له لا في عالم العين والخارج، ولا في عالم الاعتبار.

ولذا لا يختلف منخ الإضافة ارتكاراً باختلاف منخ طرفيها، حيث يكونان خارجيين تارة، واعتباريين أخرى، ومختلفين ثالثة، كالتشابه الحاصل

بين الرجلين العالمين، وبين الزوجية للنقطعة وملك اليمين في علم استحقاق القسم، وبين التشكيل بالعبد وملك أحد عموده له في كونه موجهاً لانعاقفه، مع وضوح امتناع قيام الأمر الخارجي بالأمر الاعتباري، كما سبق وضوح عدم كون الإضافات من الاعتباريات الجعلية في طرف تحقق منشأ انتزاعها، فلا بد من كونها منجهاً ثالثاً غير الأمر الخارجي والاعتباري صالحاً للقيام بكل منهما.

هذا، وقد ذكر بعض المحققين (فلس سره) أن الإضافات كما يكون لها وجود بالذات، وهو الوجود المعنوي التابع للاعتبار - كما سبق منه - كذلك لها وجود بالعرض تابع لمنشأ الانتزاع، وهو الوجود بالقوة. قال (فلس سره) في تقريره: «فالسقف لمكان كونه جسماً واقعاً في المكان له قابلية أن يضاف إلى ما فوقه فينتزع منه التحتية... وإلى ما دونه فينتزع منه الفوقية، فالتحتية والفوقية وجود بوجود السقف، بنحو وجود المقبول بوجود المقابل، هو وجود السقف الخاص بخارجاً وجود بالذات للجسم، ووجود بالعرض لتلك المعاني القابلة للانتزاع منه.

وهذا معنى وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه خارجاً مع قطع النظر عن اعتبار كل معبر كان، وبهذا الوجه داخل في المقولات، وبهذا الوجه يقال: إن للإضافات... وجوداً ضعيفاً، أي بنحو وجود المقبول بوجود المقابل بالعرض، لا بالذات...».

لكن الظاهر أن وجود المقابل خارجاً بالذات لا يستلزم وجود المقبول خارجاً بالعرض، وليس له أي نحو من الوجود الحقيقي، وإلا كان للأعراض - أيضاً - وجود بالعرض تبعاً لوجود موضوعاتها، فوجود الجسم مستبعد

لوجود جميع الكيفيات والألوان القيس لها، وإن لم يكن متصفاً إلاً بواحد منها.

بل كيف يمكن وجود الإضافة محارفاً مع ما ذكرناه من قابليتها للقيام بالموضوعين الخارجيين والاعتباريين والمختصين؟! إلا أن يبرهـد بالوجود الخارجي معنى آخر غير ما نفهمه، فيكون النزاع لمظناً لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

وكيف كان فالظاهر أنه ليس للإضافات وجود خارجي ولا اعتباري، بل هي أمور انتزاعية تابعة لتحقيق منشأ انتزاعها في الصدق.

نعم، بعض الإضافات قابلة عرفاً للعمل المستتبع للوجود في عالم الاعتبار إذا لم يكن لها منشأ انتزاع متحقق في طرفيها محارفاً ولا اعتباراً، كالزوجة والملكية والرقبة وغيرها، فإن حيث لم يكن في أطراف هذه الإضافات - مع قطع النظر عن جعلها - ما يصحح انتزاعها من عرض خارجي أو اعتباري، وكانت بنظر العرف من الأمور التابعة لمس يده الاعتبار، كان له جعلها ابتداءً، لا بدء الاعتبار على كثير من التوسعات، فلا تكون حينئذٍ من الأمور الانتزاعية التابعة لمنشأ الانتزاع، بل من الإضافات الاعتبارية المجعولة بنفسها، والظاهر عرجها عن محل الكلام.

ثم إن الأمور الانتزاعية لا تختص بالإضافات، بل تكون غيرها مما يكون من سنج الجواهر من المفاهيم القائمة بأنفسها، كالكليات المجردة، أو من سنج الأعراس من المفاهيم القائمة بغيرها، كالامتناع والإمكان والنوعية والجنسية وغيرها، لوضوح نه لا وجود لهذه الأمور، ولا تقرر لمعنوياتها لا في الخارج ولا في عالم الاعتبار، وإنما هي منتزعة من خصوصيات

يدركها العقل في المفاهيم المذكورة ملازمة لصدقها.

بقي شيء

وهو أنه بناءً على ما سبق في الأمر الثالث من أن التعبد الظاهري إنما يكون بلحافظ العمل المرتب بالنظر للقضايا الشرعية، بلا توسط أمر محارج عنها - إما لكون الأمر المتعبد به معمولاً للشارع يرتب عليه العمل بلا واسطة، أو لكونه موضوعاً لحكم شرعي، وإن لم يكن بنفسه معمولاً للشارع - فلا ينبغي التأمل في عدم إمكان التعبد الظاهري بالأمر الحقيقي التكوينية إلا إذا كانت موضوعاً للأحكام الشرعية، حيث يرتب عليها العمل بلحافظها، دون العمل المرتب عليها بلا واسطة، لعدم كونه مرتباً بلحافظ قضية شرعية.

كما لا ينبغي التأمل في شمولها للأمر الاعتبارية بلحافظ العمل المرتب عليها بلا واسطة، كالجمعة - بناءً على جعلها شرعاً - حيث يجوز الاعتماد عليها عقلاً في مقام التعذير، وتجب متابعتها في مقام التحيز، فضلاً عن العمل المرتب عليها بواسطة حكمها الشرعي، كالطهارة والنجاسة - بناءً على جعلها شرعاً - حيث يكونان موضوعاً لأحكام تكليفية تكون مورداً للعمل عقلاً.

وأما الأمور الانتزاعية، فالظاهر أنها كالأمر الخارجية، فيصح التعبد بها بلحافظ العمل المرتب على أحكامها الشرعية، دون العمل المرتب عليها بلا واسطة.

أما الأول: فلأن لها نحواً من الوجود العربي في عالمها عرفاً، وإن لم يكن

محارجياً ولا اعتبارياً، فيصح عرفاً أخذ الشارع لها في موضوع أحكامه، وإذا كانت موضوعاً للأحكام الشرعية أمكن التعبد بها بلحاظها.

إن قلت: لما لم يكن لها تقرر في عالم الخارج ولا الاعتبار، وكانت متقومة باللحاظ من دون أن يكون لها مطابق وراء ذلك، امتنع أخذها في موضوع الأحكام الشرعية التي تتبع في فعليتها فعلية موضوعاتها، والتي لا إشكال في فعليتها مع عدم اللحاظ، فلا بد من كون الموضوع حقيقةً هو منشأ الانتزاع، ويكون هو موضوع التعبد الظاهري إن تمت فيه شروطه.

قلت: الأمور الانتزاعية وإن لم يكن لها نحو من التقرر دقة إلا أن لها نحواً من التقرر عرفاً، لفعلتهم عن مقتضى الدقة المذكورة، وقد تقرر في محله أن المعيار في تطبيق أدلة الأحكام الواقعية والتعهدات الظاهرية ليس هو الدقة العقلية المعقول عنها عرفاً، بل بنظر العرفي، بحيث يكون التطبيق بنظرهم حقيقياً لا تسامحياً مجازياً، فلاحظ.

وأما الثاني: فلأنها غير محمولة شرعاً حسب الفرض. نعم، قد يصح نسبة جعلها للشارع الأقلس بلحاظ جعله منشأ انتزاعها لو كان أمراً جعلياً. لكنه ليس بمعنى كونه مفاد القضية الشرعية التي هي المعيار في شمول أدلة التعمد الظاهري، بل بمعنى كونه مسبباً توليدياً عنها ملازماً في الخارج لها، ومثل هذا لا يكفي في شمول أدلة التعبد، بل هو نظير الأصل المثبت.

— هذا كله في الأمر الانتزاعي للمقابل للأمر الحقيقي والاعتباري، وربما يراد بالأمر الانتزاعي أو العنوان الانتزاعي ما يحكم به أو عليه في كلام الشارع أو المشرعة، مع أنه ليس في الحقيقة محكوماً به وبمحمولاً اعتباراً، ولا محكوماً عليه بحاله من المفهوم.

إما لكونه متزحاً في مرتبة متأخرة عن ورود الحكم، فلا يكون موضوعاً للحكم، لاستحالة أخذ المتأخر في التلقم، كما لا يكون محكوماً به ولا معمولاً؛ لصدقه بمجرد جعل الحكم بلا حاجة إلى جعلٍ آخر، وإنما يمكن الإخبار به الرجوع إلى الإخبار عن الحكم.

وإما لكون المحكوم به أو عليه هو الواقع الخارجي المطابق له بعنوان آخر، فهو مسوق لمحض الحكاية عن الموضوع بما له من عنوان خاص.

فالنصب قد يحكم عليه بالحرمة، كما قد يحمل على بعض التصرفات، مع عدم أخذ عنوان النصب في موضوع الحرمة بما هو أمر وجودي ذو مفهوم عرفي بسيط، بل ليس موضوعه إلا التصرف في حق المسلم ونحوه عن محترم ما له من دون إذن منه أو عمل يقوم مقامه فهو مركب من التصرف في الحق، وإسلام صاحبه أو نحوه، وعدم الإذن.

وعنوان النصب إما أن يراد به التصرف في حق الغير بالنحو الثاني لاحترامه شرعاً، أو هو متزع من الموضوع للركب المذكور وحالاً عنه، من دون أن يكون موضوعاً بمفهومه.

ولازم ذلك عدم جريان التعبد فيه بعوانه، لعدم كونه معمولاً شرعاً ولا موضوعاً للحكم الشرعي، بل فيما يترع منه، وهو الحكم المفعول شرعاً، أو موضوعه ذو العنوان الخاص.

والظاهر أن الأمر الاتزاعي قد يراد منه في المقام هذا المعنى، كما قد يراد منه المعنى السابق، كما يتضح عند لدعول في محل الكلام.

إذا عرفت هذا، فالكلام في حقيقة الأحكام الرضعية يكون في ضمن

المسألة الأولى: الطاهر أن الأحكام الوضعية التي أخذت في موضوع الأحكام الشرعية الأخرى: كالحرية، والرقية، والزوجية، والرهنية، والملكية، والوقفية، وغيرها من الأمور الاعتبارية المفعولة للشارع الأقلس تأسيماً، أو إمضاءً لما عليه العرف؛ لظهور أدلتها في ذلك، ولا سيما ما كان ثبوته تبعاً لإنشائه ممن له السلطة شرعاً في العقود والإيقاعات، لوضوح أن قصد المنشئ لها إيجادها اعتباراً، فيكون ذلك هو الطاهر من أدلة النفوذ والإمضاء الشرعية، وهو المطابق للمرتكرات التشريعية، بل العرفية في كثير منها.

وعلافاً لما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) (١) قال: في تعقيب حجة القول السابع من أقوال الاستصحابيين عند الكلام في حقيقة الصحة والفساد، بعد أن ذكر أنهما في المعاملات عبارة عن ترتيب الأثر وعدمه - «فلان لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي، كالبيع لإباحة التصرفات والنكاح لإباحة الاستمتاع، والكلام فيها يعرف مما سبق في السببية وأحوالها.

وإن لوحظت سبباً لأمر آخر، كسببية البيع للملكية، والنكاح للزوجية والعق للحرية، وسببية الغسل للطهارة، فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية. نعم، الحكم بثبوتها شرعي، وحقائقها إما أمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية، كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعرضه، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب، والطهارة نقيض النجاسة. وإما أمور واقعية كشف عنها الشارع).

ولا يخفى أن عدم كون هذه الأمور أحكاماً شرعية لا يناسب كون الحكم بثبوتها شرعياً، إلا أن يراد بالحكم بثبوتها الإخبار به، كما أن التعبير

عنها بالاعتبارية مبني على التوسع في معنى الاعتبار، وتعميمه للالتزام بالمعنى الأخير الذي أشرنا إليه في آخر الأمر الرابع، كما يتضح بملاحظته.

وكيف كان فلا مجال لما ذكره (قلس سره) بعد ما ذكرنا من ظهور أدلة هذه الأمور في جعلها اعتباراً.

على أن كونها أموراً انتزاعية من الأحكام التكليفية الناشئة في مواردنا لا يناسب أخذها في أدلة تلك الأحكام موضوعاً لها، لما ذكرناه آنفاً من امتناع موضوعية العنوان للنتزع من التكليف له.

ولا مجال لاحتمال الإشارة بها لما هو للموضوع بعنوان آخر، لأنه - مع مخالفته لطاهر أخذها في أدلة تلك الأحكام - موقوف على وجود عنوان صالح للموضوعية مطابق لها مدرك للعرف، وإلا لم يكن عملياً، لعدم إدراك موضوعه، ومن الظاهر أنه لا وجود للعنوان المذكور.

كما لا يناسب عدم اتفاق أفراد الحكم الوصفي وأحواله في الأحكام التكليفية، واشتراك أكثر من حكم وصفي في بعض الأحكام التكليفية، فالزوجة لا تستلزم حواز الاستمتاع، بل يحرم الاستمتاع بالزوجة حال الإحرام، كما لا يختص به، بل يشاركها فيه ملك اليمين، وملك اليمين إنما يقتضي حواز الاستمتاع إذا كان المالك ذكراً والمملوك أنثى دون بقية الصور. كما أن الملك لا يقتضي حواز التصرف دائماً، فيحرم التصرف في العين المرهونة، ولا يختص به، بل يشاركه فيه بعض أفراد الوقف، بل المباحات الأصلية التي لا تكون مورداً للحكم وصفي.

فلو كان عنوان الحكم الوصفي منتزعاً من الحكم التكليفي لزم اختلاف مفهومه وحقيقته باختلاف الأحكام التكليفية في مورده، كما يلزم صدقه في

جميع موارد ثبوت الحكم التكليفي بشرع منه، مع وضوح بطلان ذلك.
وقد اعترف (قدس سره) بذلك في النجاسة عند الكلام في حقيقتها من كتاب الطهارة، قال: «ويظهر من انعكاسي عن الشهيد في قواعده أن النجاسة حكم الشارع بوجوب الاحتساب استفساراً واستنفاراً، وطاهر هذا الكلام أن النجاسة عين الحكم بوجوب الاحتساب، وليس كذلك قطعاً، لأن النجاسة مما يتصف به الأجسام، فلا دخل له في الأحكام. فالظاهر أن مراده أنها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجوب الاحتساب للاستفاد والاستنفار.

وفيه: أن المستفاد من الكتاب والنسبة أن النجاسة صفة متأصلة بمنعز عليها تلك الأحكام، وهي القدرة التي ذكرناها، لا أنها صفة منزعجة منها، كالشرطية والسببية والمالية».

وأما كونها أموراً واقعية كشف الشارع عنها فهو خلاف المقطوع به في أكثر تلك الأحكام، حيث لا يشتك في تبعيتها حدوثاً وارتفاعاً للإنشاء والجعل ونحوهما، من دون أن يكون لها ما يبرز في الخارج.

نعم، قد يعتد بالاحتمال المذكور في خصوص الطهارة والنجاسة، لعدم تبعيتهما للإنشاء ليدرك العرف اعتباريتهما، بل هما تابعان للأمور التكوينية الذاتية كالبولية، أو العرضية كالملافة سبحانه، حيث يمكن دعوى تأثيرها لهما بلا توسط الجعل الشرعي.

وأما ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من منع ذلك، لبداهة أن الطهارة والنجاسة بمعنى النظافة والقدرة من الأمور الاعتبارية العرفية، كما يشاهد أن العرف والعقلاء يستقنرون بعض الأشياء دون بعض، غاية أن الشارع قد أضاف بعض الأفراد لذلك مما لا يستقنره العرف، وهو ناشئ عن

تخطئته للعرف، مع كون المصنوع عرفياً.

ففيه: أن نظافة الشيء وقذارته العرفيتين أمران واقعيان يدركهما العرف فيه فحمل إليه ويقبله، أو يتنفر عنه ويستقذره، وليستا من الأمور المجعولة التابعة لاعتبار من بيده اعتباره.

غايته أن تبعية الميل أو الاستقذار للأمر الواقعي المدرك ليس لكونه حلة تامة طمأ، بل قد يكون للعادة والتغير دحل فيهما، ولذا قد يختلفان مورداً باختلاف المجتمعات والأشخاص، وذلك إما يقتضي كونهما إضافيين لاعتباريين.

كما أن عدم اختصاصهما بالشرع ووجودهما عند العرف لا يستلزم كونهما اعتباريين، إذ قد يستقل العرف بإدراك الأمور الواقعية والتأثر بها. بل ما ذكره (فلس مسره) من فرض التعطلة لا يناسب الأمور الاعتبارية، لأن التعطلة إما تكون في الأمور الواقعية التي لها واقع محفوظ ويختلف في تشعبها وإدراكها، أما الأمور الاعتبارية فالاختلاف فيها لا يرجع للتعطلة، بل لحض عدم اعتبار أحد الحاكمين لما اعتبره الآخر.

على أن المرتكزات الشرعية في النجاسة والطهارة، والعرفية في النظافة والقذارة قاضية باختلاف الأوليين عن الآخرين سنحاً وتباينهما حقيقة، لأنها وإن اشتركت في اقتضاء الاجتناب وعدمه عملاً، إلا أن ترتبهما على الأوليين راجع إلى حسن الاجتناب بنحو يقتضي المدح ويعد عن الذم، وعلى الآخرين راجع لحض ملائمة النفس من دون أن يستوجب مدحاً أو يرفع ذماً.

وقد يشعر باختلاف سنحتهما وحقيقتهما ما في صحيح زرارة عن أبي

عبد الله عليه السلام قال: ((إن سال من ذكرك شيء من مدي أو ودي وأنت في الصلاة فلا تغسله... وإنما ذلك بمنزلة النجاسة. وكل شيء يخرج منك بعد الوضوء فإنه من الجبائل أو من البوامير، وليس بشيء، فلا تغسله من ثوبك إلا أن تغتره))^(١)، لظهوره في إقرار غسل للاستئذان وعدم الردع عنه، لعدم قنارة الشيء واقعاً، المستلزم لعدم الموضوع له.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من أن كون الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعية لو تم في الواقعتين مهما لا يتم في الظاهرتين، بل لا إشكال في كونهما معمولين للشارع الأقدس.

لاندفاعه أولاً: بأن الحكم بـبسطهارة والنجاسة ظاهراً لا يرجع إلى جعلهما في قبال الواقع، لبطن في حقيقتيهما، بل إلى التعبد بهما في مقام الإثبات والعمل بما لهما من المعنى الواقعي، كالتعبد الظاهري بالموضوعات الخارجية من الحياة والموت وحروح لحي وعمرها، على ما ذكرناه في حقيقة الحكم الظاهري، فليس في المقام إلا لأمر الواقعية - الخارجية أو الاعتبارية - التي تدرك بالوجدان تارة، ويتعبد بها ظاهراً في مقام العمل أخرى.

وثانياً: بأنه لو كان مرجع التعبد بالشيء ظاهراً إلى جعله فهو إنما يمكن في التعبد بالأحكام القابلة للجعل، أما الأمور الواقعية - كالخمرة والإسكار - فلا يرجع التعبد بها إلى جعلها، لتبعينها لأسبابها التكوينية وعدم قابليتها للجعل التشريعي، بل لابد من رجوعه لجعل أحكامها، فلو تم كون الطهارة والنجاسة الواقعتين من الأمور الخارجية غير الجعلية فاللازم رجوع التعبد بهما إلى جعل أحكامهما، لا جعلهما بأنفسهما.

(١) للمسائل ج ١، باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، حديث: ٢.

ولعله لأجل ذلك حكى عن شيخنا الأعظم (قدس سره) الجزم بأن الطهارة والتنجاسة من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع. وإن كان الظاهر يحلوه عن الدليل، غاية الأمر التوقف والتردد في ذلك. ولعله لذا كان الظاهر من كلامه الأول ملتقماً للتردد بين كونهما انتزاعيتين وكونهما واقعيتين، ومن كتاب الطهارة - قبل الكلام الثاني المتقدم - التردد بين كونهما حقيقتين وكونهما اعتباريتين.

بل الإنصاف أن البناء على كونهما اعتباريتين جعلتين هو الأنسب بملاحظة الأدلة، كصحيح داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسع عليكم بأوسع ما بين السموات والأرض، وجعل لكم الماء طهوراً، فانظروا كيف تكونون؟» (١). لظهوره في كون طهورية الماء حكماً امتناعياً، فيلزم كون الطهارة المترتبة عليها كذلك، لامتناع ترتب الأمر التكويني على الأمر التشريعي.

وقريب منه في ذلك قوله عليه السلام: - في الصحيح - «إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً» (٢)، حيث يلزم جعله على الجعل التشريعي دون التكويني بقرينة السياق، لأن طهورية التراب تشريعية حسماً يظهر من بعض النصوص (٣). فتأمل.

(١) الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الماء المطلق، حديث: ٤.

(٢) الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الماء المطلق، حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل ج ٢، باب: ٧ من أبواب التيمم.

وكذا ما ورد في انقصاص ماء غسل الجسامة في الإناء من نفي البأس به مع الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (١)، لوضوح أن الحرج لا دخل له في الأمور المخارجية.

وما في رواية جابر في الطعام البدي تقع فيه الفأرة من الهوى عن أكله، حيث قال السائل: العائرة أهون من أن أترك طعامي لأجلها، فقال عليه السلام: ((إنك لم تستعف بالعارة، وإنما استعفمت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شيء))^(٢)، بناء على أن المراد بالتحريم الحاسة لمناسبتها لمورد الرواية.

على أن ملاحظة موارد ثوبتهما بعد كونهما واقعيتين تكوينيتين
لخصوصية في الجسم المعروض ^{للمعنى}، وتقرب كونهما اعتباريتين جعلتين
تابعين للملاكات المختلفة المنحولة للشارع ولو كانت خارجة عن
خصوصية الجسم، كالنفوس والخرق، مما استلزم طاهر أو لا ينحس من
بين الغسالات، والدم المتخلف في لسيحة طاهر من بين دمائها، وبعض
الأمر تظهر بالثبوتية، والكافر وما يندرج به قد اشتهر القول بنجاستهم عينا،
إلى غير ذلك.

هنا، وقد ذكر بعض الأعيان محققين (فلس سره) أن بحاسة ما يستقلد عرفاً حقيقية واقعية، بخلاف غيره، حيث لا تكون بحاسته إلا ادعائية ثنوية. وهو كما ترى - مع مخالفته لصدور الأدلة - ينبغي:

(۱) الوسائل ج ۱، باب ۹ من أبواب إلقاء المصافح، حديث ۵۹۱

(۲) الوسائل ج ۱، باب: ۵ من أبواب الماء بنصاب، حدیث: ۲.

أولاً: على مطابقة النجاسة للقدارة العرفية مفهوماً، وقد سبق للنوع منه.
 وثانياً: على اطلاع العرف على جميع القذارات، بحيث يكشف عدم استقذارهم للشيء عن عدم قذارته، ولا بحال للبناء عليه، لإمكان اطلاع الشارع على ما يخفى على العرف من القذارات، ولا سيما مع اختلاف الأعراف فيها.

على أن لازمه للبناء على نجاسة المستقذرات العرفية وترتب أحكام النجاسة عليها، عملاً بعموماتها، إلا ما دلّ الدليل على عدم ترتب الأحكام عليه، فيخرج عن العمومات تخصيصاً لا تخصيصاً، ولا يظن من أحد البناء على ذلك.

مضافاً إلى أن بعض المحاسن غير المستقذرة لم تستفد بحاستها من الحكم بها بعوانها، لتعيق حمله على الادعاء والتبريل بلحاظ جميع الأحكام بعد تعذر حملها على الحقيقة؛ لمرص عدم استقذارها عرفاً، بل مما تضمن بعض آثار النجاسة ولو ازمها العرفية، كالأمر بالعمل والإهراق ونحوهما، فمع فرض عدم حملها على النجاسة لا وجه لتعدي إلى سائر الأحكام. فتأمل جيداً.

ثم أن ما ذكرنا في وجه كون نجاسة والطهارة الخبئية اعتباريتين يجري نظيره في الحدث الأكبر والأصغر، والطهارة الخبئية المائية والترابية، فإن سير النصوص قاض بتبعيتهما للحمل الشرعي تبعاً للملاكات الخارجة عن خصوصية البدن، كما يظهر مما تضمن ظهورية الماء والتراب^(١)، وما تضمن

(١) راجع الوسائل ج ١، باب ١ من أبواب الماء المطلق، وج ٢ باب ٧ من أبواب التيمم.

تعليل تخفيف الوضوء بأن الفرائض إنما وصفت على قدر أقل الناس طاقة^(١)،
وتعليل غسل أعضاء الوضوء ومسحها بأن آدم (عليه السلام) قد باشر بها
الخطيئة^(٢)، وتعليل عدم وجوب العسل من البول والغائط بأنه شيء دائم
لا يمكن الاغتسال منه كما يتلى به، **وَمَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا**
وُسْعَهَا^(٣)، وما تضمن أن الوضوء حد من حدود الله ليعلم من بطيئه ومن
يعصيه، وإن للمؤمن لا يحسنه شيء^(٤)، وأن غسل الجنابة أمانة ائتمن الله
عليها عبده ليحتملهم بها^(٥).

بل هو المقطوع به بلحاظ الاكتفاء في أسباب الطهارة بالميسور من
ذي الجيرة ونحوه، وما تقتضيه الثقة، والاتقال للطهارة الزامية عند تعذر
المالية، وغير ذلك.

وتنظرهما - أيضاً - التذكية، للاكتفاء فيها بالميسور في كثير من الموارد،
واعتبار بعض ما يقطع بعدم دحله في خاصية الحيوان للمدبر كالتسمية
والاستقبال، مع سقوطهما في بعض الحالات من سمان أو ضرورة، أو
نحوهما إلى غير ذلك.

المسألة الثانية: الظاهر أن المحبة من الأمور الاعتبارية المجعولة بنفسها،
كما يظهر من المحقق الخراساني (قلس سره).

(١) الوسائل ج ١، باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٢.

(٢) الوسائل ج ١، باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٦.

(٣) الوسائل ج ١، باب: ٣ من أبواب الجنابة، حديث: ٤.

(٤) الوسائل ج ١، باب: ٥٢ من أبواب الوضوء، حديث: ١.

(٥) الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الجنابة، حديث: ١٤.

ومرجعها إلى كون الشيء بنحو صالح لأن يعتمد عليه في إحراز الواقع والبناء عليه في مقام العمل، ويترتب عليها وجوب العمل بالمحبة عقلاً. لا أن المفعول للشارع هو وجوب العمل بالمحبة، أو جوازه طريقاً للواقع الذي قامت عليه، مع كون المحبة متزعة من ذلك من دون أن تكون بمفعولة بنفسها.

وبشهاد لما ذكرنا المرتكزات العقلية، لا رتكاز أن اعتماد العقلاء على المحجج التي عندهم في أعمالهم التابعة لأعراضهم الشخصية بعين ملاك اعتمادهم عليها في خروجهم عن تكاليفهم الملوية، الشرعية أو العرفية، مع وصوح عدم التكليف الطريقي في مورد الأعراض الشخصية. بل قد لا يحرز في مورد التكليف العرفية، كما لم أحمل ^{عقلهم} ~~عقلهم~~ للولي العرفي عن قيام المحبة على التكليف أو على موضوعه، ليترجم بالعمل بها تبعاً لما عليه العقلاء أو يردع عنها.

ويناسب ذلك التوقيع الشريف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأما حجة الله» (١)، لظهوره في كون المحبة بنفسها وعنوانها من الأمور المتقررة الثابتة، كما هو الحال في سائر ما تضمن عنوان المحبة مما ورد في أهل البيت (عليهم السلام) وغيرهم، وعمر عنها في الكتاب الشريف بالسلطان.

بل لو كان المراد بالرجوع لرواية الحديث تطبيق العمل على قولهم، لا سؤا لهم مقدمة لذلك، كان التوقيع صريحاً في ترتب وجوب العمل على المحبة، لا انتزاعها منه.

(١) الوسائل ج ١٨، باب: ١١ من صفات القدسي من كتاب القضاء، حديث: ٩

هذا، وقد نوقش في ذلك بما لا مجال لإطالة الكلام فيه هنا بعد ما ذكرنا، وبعد ما يأتي في أول الكلام في مسألة قيام الطرق والأصول مقام القطع الموضوعي، حيث تعرضنا هناك لمفاد جميع الأحكام الطاهرية حسبما تقتضيه مناسبة ذلك المقام.

كما يأتي الكلام في حقيقة الحجة التحيرية ضد الكلام في مقتضى الأصل في المتعارضين من مبحث التعارض، لمناسبة يقتضيها ذلك المقام، ولا مجال معه لإطالة الكلام في ذلك هنا.

بقي شيء

وهو أن احتياج الحجة للعمل إنما هو في غير المحجج الارتكازية، أما المحجج الارتكازية فهي بسبب الارتكاز المذكور الناشئ عن إدراك محصورة فيها مقتضية للعمل بها لا تحتاج إلى جعل الحجة لها حتى إصغاء، ولذا يصح الاعتماد عليها في مقام التعدير، ويجب العمل بها في مقام التشجير، حتى مع احتمال علة المولى - لو كان ممن يمكن الفعلة في حقه - عن الحاجة إليها بحسب لا يحرز إصاؤه لحجيتها.

نعم، للمولى الردع عنها، وبلحاظ ذلك كانت تابعة للمولى، لأنه إذا كان رفعها بيده كان بقاؤها تابعاً له. وبذلك فارقت العلم.

ويأتي تمام الكلام في ذلك عند الاستدلال بالسيرة على حجة عمر الواحد إن شاء الله تعالى.

المسألة الثالثة: وقع الكلام يسهم في حقيقة السببية، والشرطية، والممانعة، والرافعية، ونحوها مما يرجع إلى مقام العلية والتأثير في الشيء وجوداً وعدمًا، وهل أنها من الأمور التكوينية أو المحولة بالأصل أو المتبع

أو المنتزعة؟

ولا كلام فيما لا تعلق له بها بالحكم الشرعي ولا بمتعلقه، بل الأمور التكوينية، كسببية النار للإحراق، وشرطية الجفاف فيه، وممانعة الرطوبة منه، ورافعية الدواء للألم، إذ لا إشكال في عدم تبعينها للجعل والتشريع الذي هو للمهم في المقام، والذي هو للمعيار في كون الشيء حكماً، بل هي من الأمور الانتزاعية، التي تقدم الكلام فيها في الأمر الرابع، وأن منشأ انتزاعها نحو الرتب بين طرفيها التابع لخصوصية ذاتهما، من دون أن تستقل بالجعل التكويني، فضلاً عن التشريعي.

وكان ذلك هو مراد بعض الأعيان المحققين من دعوى كونها من الأمور الحقيقية غير التابعة للجعل التكويني، فضلاً عن التشريعي.

وبما الكلام فيما له نحو تعلق بالحكم، حيث يمكن تابعاً للجعل في الجملة، وهو ..

تارة: يلحظ بالإضافة إلى نفس الحكم التكليفي أو الوضعي، كسببية الاستطاعة لوجوب الحج، والعقد للزوجية، وشرطية البلوغ لتكليف الإنسان أو لنفوذ عقده، وممانعة الحيض من وجوب الصلاة، والرهن من نفوذ العقد على العين المرهونة، ورافعية الاضطرار للحرمة، والإبراء لانشغال الذمة بالدين.

وأخرى: يلحظ بالإضافة إلى التكليف به، كسببية الوضوء والغسل للطهارة، وشرطية السر للصلاة، وممانعة النجاسة منها، وقاطعية الكلام لها ونحو ذلك.

فالكلام في مقامين ..

المقام الأول: في ما يكون بالإضافة إلى نفس الحكم

وقد أصر شيخنا الأعظم (قدس سره) في تعقيب حجة القول السابع من أقوال الاستصحاب على كونه منتزعا من جعل الحكم على النحو الخاص، من دون أن يكون مجعولا مستقلا في قبالة، ولا تابعا في الجعل له، فضلا عن أن يكون هو المجعول الأصلي ويكون الحكم تابعا له. وحكى عن شرح الرتبة نسبة ذلك للمشهور، وعن شرح الواية للسيد صدر الدين أنه الذي استقر عليه رأي المحققين.

مستدلا عليه بالوحدان، لأن الحكم لا يجد من نفسه جعل أمر غير الحكم، ولا يراد من بيان هذه الأمور لو وقعت في لسان الحاكم أو من يحكي عنه إلا بيان نحو جعل الحكم، من دون أن يقصد بيان جعلها. نعم، لا يراد بذلك اتحادهما مفهوما، إذ لا ريب في أنهما معمولان مختلفان الموضوع.

لكن حكي عن بعضهم الساء على كون السببية مجعولة، مهم المحقق الأخرجي في شرح الواية، مدعيا بدهة اختلاف التكليف عن الوضع وعدم رجوع أحدهما للآخر، وإن كان متلازمين في مقام الجعل فيكون جعل أحدهما مستلزما لجعل الآخر، قال بعد بيان ذلك: «فقول الشارع: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة، والخبض مانع منها، خطاب وضعي وإن استتبع تكليفاً، وهو إيجاب الصلاة عند الروال، وتحريمها عند الخبض، كما أن قوله تعالى: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١) و﴿دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ اقْرَأَتِكَ﴾

خطاب تكليفي وإن استبح وضعاً، وهو كون السلوك سبباً والإقراء مانعاً.
والحاصل: أن هناك أمرين متباينين كل منهما فرد للحكم، فلا يفتى
استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام)).
وقد جرى على ذلك بعض الأعيان المحققين (قلس سره) مدعياً أنه بعد
انتزاع كل من السببية والحكم من الجعل لتضمن لإناطة الحكم بموضوعه
لا بد من البقاء على جعلهما معاً بجعل واحد، من دون وجه لدعوى انتزاعية
أحدهما من الآخر الذي يختص بالجعل.

أقول: جعل التكليف والأمور الاعتبارية للوضعية إنما يصح بالمعاطاة الأثر
والعمل للترتب عليها ولو في الجملة، وإلا كان جعلها لغواً غير مصحح
لاعتبارها بنظر العقلاء.

ومن هنا لا مجال لدعوى اعتبار كل من الحكم والسببية وجعلهما في
عرض واحد، لكفاية أحدهما في ترتيب الآثار العملية المهمة بلا حاجة إلى
انضمام جعل الآخر إليه.

بل لا بد إما من جعل أحدهما في طول الآخر للترتب بينهما في الجعل،
بأن يدعى - مثلاً - عدم جعل الحكم الذي هو مورد الآثار إلا في مرتبة
متأخرة عن جعل السببية، فلا بد من جعلها مقدمة لجعله، وإما من الاقتصار
في الجعل على السببية، لكونها مورد الآثار دون الحكم، بل يكون مترعاً
منها، من دون أن يكون له وجود اعتباري جعلي مبين لها، أو الاقتصار في
الجعل على الحكم، لكونه مورد الآثار دون السببية، بل تكون مترعة منه،
كما ذكره شيخنا الأعظم (قلس سره) وغيره.

ولا مجال للأول، لعدم ترتيب الحكم على السببية الجعلية لا تكويناً

محارجي أو اعتباري في قبال منشأ انتزاعها، بل ليس الموجود في الخارج أو في عالم الاعتبار إلا منشأ انتزاعها، ومنه ينتزع فهناً النسب المختلفة المتقابلة وغيرها، فكما تنتزع من جعل الحكم بالنحو الخاص السببية تنتزع المسببية، وكما تنتزع من نحو الترتيب بين العلة والمعلول العلية تنتزع المعلولية، إلى غير ذلك مما تقدم.

وإنما يصح نسبتها للحاصل والحكم بنسبتها للجعل بلحاظ جعله لمنشأ انتزاعها. فلاحظ ما سبق في الأمر الرابع.

أما المحقق الخراساني (قدس سره) فقد ذكر أنه لا مجال لانتزاع السببية ونحوها من الحكم لتأخره عن السبب فلا يكون منشأ لانتزاع السببية له، بل هي تابعة لخصوصية تكوينية في ذات السبب انتهت دخله في الحكم بالنحو الخاص، من دون أن تكون تابعة لجعل.

وفيه: أن تأخر المسبب عن السبب إنما يقتضي امتناع كون المسبب منشأ لانتزاع ذات السبب، لا امتناع كونه منشأ لانتزاع عنوان السببية له التي هي كسائر الإضافات القائمة بالذات والمتأخرة عنها رتبة.

على أن المدعى ليس هو انتزاع السببية من الحكم بما له من الوجود المحارجي الخاص، المتأخر عن السبب، بل من خصوصية جعله التي تضمنتها الكبرى الشرعية، كعنوان المسببية في التكليف، نظير امتزاج التقدم والتأخر للمتقدم والمتأخر من خصوصية وجودهما الزمانية أو المكانية، من دون أن ينافي ذلك ترتيبهما.

وأما الخصوصية التكوينية التي أشار إليها فهي عبارة عن دخول السبب في ملاك الحكم الداعي لجعله، وتبعية مسببية لخصوصية المذكورة كتبعية

الحكم للملاك مما لا إشكال فيه في الجملة، إلا أنها ليست محلاً للكلام، لأنها من منخ تبعية الشيء لعلته الإعدادية، ومحل الكلام التبعية التي هي من منخ تبعية الشيء لعلته الثامة.

ولا إشكال في تبعية الحكم والسببية - بالمعنى المذكور - للجعل، ولا يكمن فيهما الملاك ولا خصوصية السبب التكوينية. غاية أن الجعل يتعلق بالحكم فيكون مجعولاً بنفسه، ولا يتعلق بالسببية، بل يكون منشأ لتحقيق منشأ انقراضها من دون أن تكون مجعولة بنفسها، لما تقدم.

المقام الثاني: في ما يكون بالاضافة إلى المكلف به لا ينمى أن المكلف به وإن كان أمراً اختيارياً للمكلف، إلا أنه قد يكون فعلاً له بالمباشرة، كالصلاة والصوم، وقد يستند إليه بالتسبيب، بتوسط فعله لسببه التوليدي.

والثاني: إن كان أمراً عارجياً - كالأحراق - كان سببه عارجياً، كجعل الجسم في النار، والسببية بينهما تابعة لخصوصيتهما التكوينية، لا للجعل، فتعرج عن محل الكلام.

وإن كان أمراً جعلياً - كالتطهارة والتذكية، بناءً على ما سبق من أنهما من الأحكام المجعولة - كان فعله بفعل سببه الشرعي الذي هو الموضوع له في الحقيقة، وكانت السببية بينهما سببية لتحكم الشرعي، فتدخل في ما سبق في المقام الأول، من دون خصوصية لهذا المقام، لأن التكليف بالمسبب لا يوجب اختلاف حقيقة السببية قطعاً.

ولعله لذا لم يذكروا فيما يتعلق بالمكلف به السببية، بل الشرطية

والممانعة ونحوهما، واقتصرنا في السببية على السببية لنفس الحكم.

وكيف كان، فالوجه المتقدم في انقضاء الأول لكون السببية ونحوها انتزاعية جارية هنا، فليس المجعول إلا التكليف بالفعل الخاص، وهو المقيد بالشرط أو عدم المانع أو نحوهما، لأنه مورد الملاك وموضوع الغرض والامتثال، وليست شرطية الشرط للمكلف به وممانعة المانع منه إلا من الإضافات المنتزعة من ذلك، التي يمتنع انفكاكها عنها، وليست بمحمولة مثله، لعدم كونها مورداً للغرض ولا موضوعاً لما هو المهم من الأثر.

نعم، هي تابعة لخصوصية تكوينية في ذات الشرط والمانع ونحوهما اقتضت دخولها في ترتب الملاك على المكلف به.

إلا أن التبعة المذكورة كتبعة التكليف للملاك من منسوخ تبعية المعلوم لعلته الإعتدائية، خارجة عن محل الكلام، على ما سبق توضيحه في تعقيب ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) هناك.

لكنه (قدس سره) لم يذكر ذلك هنا، وبني على ما ذكرنا من انتزاع الشرطية المذكورة ونحوها من التكليف، من دون أن يشير لوجه الفرق بين المقامين.

هذا، وبعض الأعيان المحققين (قدس سره) مع أنه التزم بجعل السببية والشرطية للحكم - كما سبق - مع من جعل الشرطية للمكلف به ونحوها، كما منع من انتزاعها من التكليف.

بدعوى: أن لازمه عدم قيدية شيءٍ لشيءٍ لولا وجود حكم في البين، مع بدهية فساده، لأن الشيء قد يكون قهراً لشيءٍ وطرفاً لإضافته ولولم يكن في العالم حكم، كالرقبة المومنة وزيد العالم، فلا يكون التكليف ذهباً إلا في

إضافة الشرطية للواجب بما هو واجب، كدخسه في سائر الإضافات له من مكانه وزمانه وغيرهما، حيث لا يصح إضافتها للواجب بما هو واجب إلا في رتبة متأخرة عن التكليف، من دون أن تعد من الأحكام الوضعية ولا من الأمور المجعولة أو المنتزعة قطعاً.

أما أصل الإضافة فهي غير تابعة للتكليف، بل هي أمور واقعية منتزعة من الإضافة والربط بين الشيء وذات الواجب في المرتبة السابقة على وجوبه، مع قيام الوجوب بالربط المذكور، كقيامه بذات العمل، فهو متقدم على الوجوب كتقدم الموضوع على العرص، لا مستزاع منه.

وبشكل: بأن الأمر الذي لا يتوقف على الحكم إنما هو مقارنة الحصة الخاصة من الذات للتقيد في الخارج، أما التقيد فهو كالإطلاق لا موضوع له إلا في مقام الحكم الخيري أو الإنشائي على الماهية الكلية وإن لم توجد بعد في الخارج، فالرقبة وإن كانت قد تنصف في الخارج بالإيمان مع قطع النظر عن الحكم عليها، إلا أنه لا موضوع لإطلاقها أو تقيدها به إلا في مقام الحكم عليها بما هي أمر كلي قابل لوجود في الخارج.

نعم، التقيد المذكور في مرتبة سابقة على الحكم - وإن كان ملزوماً له - لأخذه في موضوعه الذي هو بمعنى معروضة.

أما الشرطية فهي منتزعة من نحو من الترتيب بين الشئين، بحيث يتوقف أحدهما على الآخر، لا من مجرد التقارن بينهما، فإن توقفت ذات الشيء على الشرط كان شرطاً لوجوده، كتوقف فعل المكلف على قدرته، وتوقف السفر على فتح باب المدينة، وإن توقفت خاصيته عليه كان شرطاً له بما هو ذو عنوان منتزع من الخاصية المذكورة، كتوقف نفع الغسل على حرارة الماء،

وتوقف إضرار شرب الماء على برودته، حيث تكون حراره الماء وبرودته شرطاً للغسل والشرب، بما أن الغسل نافع والشرب ضار، لا بهذاتيهما.

وفي المقام حيث لا يراد بشرط المكلف به في كلماتهم شرط ذاته الذي تكون شرطيته تكوينية لا تدخل للشارع بها، بل شرط دخوله في حيز التكليف الذي تكون شرطيته تابعة للمعمل لشرعي في الجملة ومتفرعة على تقييده به في مقام التكليف به، فلا معنى لدعوى سبق الشرطية وثبة على التكليف، لأن التقييد من الخصوصيات المقومة لشخص التكليف.

كما لا يحال لدعوى جعلها في قبالة، لاستحالة انفكاكها عنه، بل يتعين كونها متفرعة منه كسائر الإصابات اللاحقة له التابعة لخصوصيته، كالسببية والشرطية لنفس التكليف.

على أن ما ذكره (قدس سره) لورغم ما جرى في الشرطية لنفس الحكم، التي سبق منه الالتزام بجعلها مع الحكم بمحل واحد، لوضوح رجوع شرط الحكم إلى جعل سببه الذي أُنشد قيداً له في دليل نسبته، فمعنى شرطية البلوغ لوجوب الحج أو لفوذ العقد أنهما شرط للاستطاعة والعقد، وقيد فيما يكون منهما موضوعاً للوجوب والعقد، نظير شرطية الطهارة للصلاة.

المسألة الرابعة: وقع الكلام بينهم في حقيقة الجزئية، وهل هي متفرعة أو مجعولة.

ولا يخفى أنها كما تتعلق بالمكلف به - كجزئية السورة من الصلاة - تتعلق بالأسباب ذات المسببات الشرعية - كجزئية القبول من العقد الذي هو سبب لترتب مضمونه، وجزئية ملك الزد من الاستطاعة التي هي سبب وجوب الحج - ولا وجه لتخصيصها بالأول، كما قد توهمه كلمات

بعضهم.

هذا، وقد صرح جماعة بانتزاع الجزئية من الأمر بالركب أو جعله سبباً، من دون أن تكون معمولة معه، لا استقلالاً ولا تبعاً.

خلافاً لما ذكره شيخنا الأستاذ من انتزاعها أو جعلها في رتبة سابقة على الحكم الوارد على المركب، ولا ذكره بعض مشايخنا من جعلها تبعاً لجعل الحكم المذكور على غرار ما ذكره في السببية. والظاهر الأول.

وتوضيحه: أن الجزئية والكلية عنوانان متضايقان ينتزعان من لحاظ الوحدة بين الأمور المتكثرة، حيث يكون كل منها بلحاظ الوحدة المذكورة جزءً ومجموعاً كلاً، ولولا لحاظها لمكانت أموراً متفرقة لا يصدق على كل منها الجزء ولا على مجموعها الكل.

وتلك الوحدة قارة: تكون مقومة لمفهوم واحد ذي عنوان خاص، كما في الماهيات المنعزعة للعرف انعام - كالدار والمدينة والبستان - أو الخاص الشرعي - كالصلاة والحج - أو غيره - كالكلام بإصطلاح النحويين - فإن وحدتها مع تكثر أجزائها ليست حقيقية، بل لحاظية لمعزج عنوانها من أهل العرف.

وأخرى: تكون مسببة عن لحاظ اشتراك الأمور المتكثرة في جهة تجمعها من دون لها عنوان خاص بها إلا العنوان الإصافي المنتزع من تلك الجهة، كعنوان النافع، وما في الصدوق، ومملوك زيد، وغيرها.

إذا عرفت هذا، فجزئية شيء سبب الحكم - كالقبول الذي هو جزء للعقد - أو للمأمور به - كالسورة التي هي جزء من الصلاة - موقوفة أولاً: على دخل الجزء بنحو خاص في الغرض الداعي لجعل الحكم،

وثانياً: على أخذه في موضوع الحكم في مقام جعله في مرتبة سابقة عليه، لما تقدم من سبق الموضوع على الحكم رتبة، وثالثاً: على ورود الحكم على الموضوع المركب من المجموع.

ولا يخفى أن لحاظ الأمر الأول منشأ لانتزاع جريمة الشيء من موضوع الغرض، ولحاظ الثاني منشأ لانتزاع جزئته من الأمر الملحوظ موضوعاً للحكم، ولحاظ الثالث منشأ لانتزاع جزئته من المأمور به بما هو مأمور به أو من السبب بما هو سبب.

وحيث كان هذا الأمر هو محل الكلام في المقام، لأنه المقابل لاحتمال الجعل استقلالاً أو تبعاً لجعل الحكم، تعين البقاء على انتزاع الجريمة من الأمر، وأنها من الإضافات التابعة لخصوصيته كالتسبية

ولا معنى لسبقها على الحكم، كما سبق من شوبها الاستاذ (قدس سره) - إلا أن يراد بها أحد الأمرين الأولين، فيكون النزاع لفظياً، كما لا مجال لجعلها استقلالاً ولا تبعاً - كما سبق من بعض مشايخنا - لعدم الأثر لجعلها مع ذلك، نظير ما تقدم في السببية وأخواتها.

هذا، وربما يدعى أن للماهيات للمعرفة للشارع الأقدس - كالصلاة والحج - بمعمولة له في أنفسها باعتدائها مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها، فتكون جزئيتها بمعمولة تبعاً لجعلها في رتبة سابقة على الحكم لا تبعاً له.

لكنه ممنوع، لأن معنى انتزاع الشارع للماهية تحديد مفهومها في عالم الذهن والتصور، لا جعلها اعتباراً كجعل الزوجية ونحوها، كيف وأجزؤها أمور حقيقية غير قابلة للجعل التشريعي^{١٩} ومن الظاهر أن التحديد المذكور لا يقتضي جعل جزئية الجزء، إذ ليس هو إلا تصور المجموع وفرضه أمراً

واحداً من دون جعل للحرثية زائداً على ذلك.

غاية الأمر ان التصور المذكور مصحح لانتزاع الجزئية للحرث من الأمر المتصور بما هو متصور، لا بما هو مأمور به، مع توقف انتزاع جزئيته من المأمور به أو موضوع الحكم على ورود الحكم على المجموع، كما ذكرنا. فلا يخرج هما سبق.

نعم، لو تم ما سبق من المحقق الخراساني (قلس سره) في وجه تبعية السببية لخصوصية السبب التكوينية جرى نظيره في المقام، لوضوح تبعية الجزئية - بالمعنى المذكور - لخصوصية تكوينية في الجزئية اقتضت دخله في الفرض الداعي لجعل الحكم.

لكنه (قلس سره) لم يذكر ذلك في المقام ونهى على انتزاع الجزئية من الأمر - كما ذكرنا - من دون أن يشير إلى وجه الفرق بين اللقامين.

كما أنه لو تم ما سبق من بعض الأعيان المحققين في الشرطية للمكلف به من تبعيتها للتقييد وأنها من الأمور الواقعية غير الموقوفة على الأمر بالمقيد، جرى نظيره في المقام، لابتداء الجزئية من موضوع الحكم على نحو من التقييد لمتعلق التكليف وقصوره على حال وجود الجزء.

لكنه (قلس سره) لم يذكر ذلك في المقام أيضاً، ونهى على ما ذكرنا من دون أن يشير إلى وجه الفرق.

المسألة الخامسة: تعرض غير واحد في هذا المقام للصحة والفساد. وقد ذكر المحقق الخراساني (قلس سره) جملة ممن تأخر عنه أن الصحة هي التمامية، والفساد عديمها، فهما متقابلان تقابل العدم والملكية، وأرسل في كلامهم إرسالاً للسلطات، وقد يظهر منهم أن ذلك معناهما اللغوي أو

العربي، بل صرح بعض مشايخنا بأن معاصمها لغة تامة الأجزاء والشرائط وعلمها.

لكه يشكل: بأن التامة لغة وعرفا تقابل النقص، أما الصحة فهي تقابل للمرض والسقم والعيب، والفساد يقابل الصلاح لا الصحة، كما يظهر بالرجوع لكلام اللغويين وملاحظة الاستعمالات.

كما أن الصحة والفساد في محل كلامهم مختصان بالأفعال الارتباطية ذات الأجزاء أو الشرائط، والتي تكون مورداً للأحكام الشرعية، دون الأعيان وإن كانت مورداً للأحكام الشرعية وأمكن اتصافها بالتامة وعلمها. وذلك كاشف عن أن للمقابلة بين الصحة والفساد وإرادة التامة وعلمها منها ليستا حرباً على مقتضى اللغة، بل اصطلاح خاص بأهل الفن.

ولا يعد كون إطلاقهم الصحة والفساد على التامة وعلمها بلحاظ ملازمة التامة في المركبات الارتباطية لترتب الأثر المقصود، الذي هو من لوازم الصحة، وملازمة عدم التامة فيها لعدم ترتبه المشبه للفساد.

وكيف كان فالظاهر أن التامة التي هي المعيار في الصحة والفساد عندهم إنما تكون بلحاظ الغرض المهم، لا بمعنى مطابقة الصحة لترتب الغرض معهوداً، بل بمعنى كونه معياراً في صلتها ومصححاً لانتزاعها، فهي منتزعة من تامة الأجزاء أو الشرائط الدخيلة في الغرض المذكور، ولو لم يكن هناك غرض مهم لم تنتزع الصحة والفساد وإن أمكن انتزاع التامة وعلمها، التي هي إضافة خاصة يكفي فيها أي جهة لحظت في البين يعتبر فيها بعض الأجزاء أو الشرائط.

ومن هنا لا يتصف الإتلاف - مثلاً - بالصحة بلحاظ ترتب الضمان

عليه، ولا يتصف الأكل نسياناً من الصائم بالفساد بلحاط عدم ترتب الإفطار عليه، وإن إمكان اتصافهما بالتمامية وعدمها بلحاط مطابقة الأول لموضوع الضمان وعدم مطابقة الثاني لموضوع الإفطار.

ومنه يظهر أن الصحة والفساد أمران إضافيان يختلف صلتقهما بنظر الأشخاص تبعاً لاختلافهم في الغرض للمهم من العمل، كما نبه له غير واحد. ولعله لذا وقع الاختلاف في تعريضهما، فمن بعض المتكلمين تفسيرهما بموافقة الأمر الوارد في الشريعة وعدمها، وعن بعض الفقهاء تفسيرهما بإسقاط الإعادة والقضاء وعدمه، من دون أن يرجع ذلك للاختلاف في مفهوم الصحة والفساد.

نعم، الظاهر عدم اختصاص الغرض للمهم للفقهاء بإسقاط الإعادة والقضاء، بل يهم غيره من الآثار للسببة عن الفعل المقصودة منه، كالتذكية في الذبح، والزوجية في العقد، واليهونة في الطلاق، والطهارة في الغسل، وغيرها.

إذا عرفت أن الصحة والفساد أمران انتزاعيان، وألها عبارة عن تمامية العمل ومطابقته لموضوع الغرض المهم وعدمه، فمن الظاهر أن المطابقة وعدمها أمران واقعيان لا دخل للشارع بهما.

نعم، ترتب الغرض على موضوعه كبروياً قارّة: لا يستند للشارع الأقليس، بل يكون عقلياً، كسقوط الإعادة والقضاء بالإتيان بالمأمور به الواقعي، حيث تقرر في عمله أنه أجزاء عقلي لا دخل للشارع به، وليس المجعول للشارع إلا الأمر به.

وأخرى: يستند إليه، كسقوط الإعادة والقضاء واقعاً في مورد عدم

مطابقة المأني به للمأمور به - كما في موارد حديث لا تعاد ونحوها - أو ظاهراً في موارد التعبد بصحة العمل، وكوتب مضامين العقود والإقاعات عليها، فإن الآثار المذكورة موفوفة على حكم الشارع الأقلس بها تبعاً لموضوعاتها.

لكن هذا لا يستلزم كون صحة العمل الخارجي في الموارد المذكورة حكماً شرعياً بعدما عرفت في حقيقة الصحة.

نعم، لو كانت الصحة نفس ترتب الأثر دون التمامية الملزمة له ألهم استنادها للشارع في هذه الموارد. لكنه بخلاف ظاهرهم. فتأمل جيداً.

هذا حملة ما ينبغي التعرض له من الأحكام الوضعية ولم يبق مما ذكر في كلماتهم منها إلا الإمامة، والولاية، والنيابة، والوكالة، والقضاة، والرخصة، والمزعة.

والظاهر أن الأربعة الأول من الأحكام الوضعية وداعلة في موضوع المسألة الأولى، لتبعيتها للعمل والاعتبار من بيده الاعتبار، وأخذها في موضوع الأحكام الشرعية، كوجوب الطاعة وحواز التصرف ونفوذ. كما أن القضاة نحو من الولاية والنيابة.

وما يظهر من غير واحد من المروعية عن عدم كون الإمامة من الأحكام الوضعية وأنها كالنبوة. كما ترى إذ لا ينبغي التأمل في تبعية الإمامة للعمل بعد قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (١) وما تضمنته جملة من النصوص من أنها تابعة لجعل لإمام ونصبه من قبله تعالى.

فإن كانت النبوة كذلك فالالتزام بأنها من الأحكام الوضعية غير عزيز،

وإن اعتبر فيها - كالإمامة - كمال النفس وصفاؤها بمرتبة خاصة، لأنهما شرطان لأهلية المنصب لا مقومتان له، وإن كانت النبوة تابعة لسبب تكويني فلا وجه لقياس الإمامة عليها.

ومنه يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من منع كون الولاية والقضاة من الأحكام الوضعية، مع المفروعية عن عدم كون الوكالة والنيابة منها، بدعوى: أنه لو بني على هذا التعميم لزم عدّ النبوة والإمامة منها.

وأما الرخصة والعريضة فهما من شؤون الحكم التكليفي، إذ المراد بهما أن سقوط الخطاب بالواجب أو المستحب إن كان مع بقاء مشروعيته فهو رخصة، وإن كان مع ارتفاعها فهو عريضة، فيكون مرجع الرخصة إلى ثبوت الحكم الاقتضائي ببعض مراتبه من دون إلزام، ومرجع العريضة إلى هدم ثبوته. ولا وجه لعدّهما من الأحكام الوضعية.

تذييل

نسب للمحقق الخراساني (قدس سره) أن للحكم مراتب أربعة: الأولى: الاقتضاء، الثانية: الإنشاء، الثالثة: المعلية، الرابعة: التنجز.

والمستفاد منه (قدس سره) في المقدمة الثامنة والتاسعة لمبحث اجتماع الأمر والنهي أن المراد بالحكم الاقتضائي هو الحكم الناشئ عن مقتضي الملاك، وإن لم يكن فعلياً بسبب مزاحمة ملاك آخر له مساوٍ له أو أهم منه، فيمكن وجود حكمين اقتضائيين في موضوع واحد تبعاً لوجود مقتضي

للملاكي على طبق كل منهما، وإن كان الحكم الفعلي على طبق أحدهما أو مخالفاً لهما.

لكن ظاهر سيما الأعظم (قلنس سره) في المقدمة الأولى من مقدمات الاستدلال على امتناع الاجتماع، أن الحكمين في الفرض المذكور إنشائيان لا اقتضائيان.

أما المحقق الخراساني فالمستفاد من كلماته المنفرقة ومنها في مبحث الواجب المشروط، أن الحكم الإنشائي هو الحكم المنشأ تبعاً للملاك العام في المتعلق من المصلحة أو للفسدة غير المزاحمة، وإن لم يكن فعلياً لوجود للانعاه، الذي قد يلزم بتشريع حكم آخر يكون تابعاً لمصلحة فيه لا في المتعلق. وعليه حمل التكليف للمشروط قبل تحقق شرطه، والأحكام في أول البعثة، حيث ظهرت بالتدريج، والأحكام المودعة عند المحطة (جعل الله فرجه) التي يكون هو المظهر لها وغيرها.

وأما الحكم الفعلي فهو الحكم البالغ مرتبة البعث والزجر، الناشئ عن الأمر والنهي حقيقة، المسبب عن الإرادة والكراهية، والمستتبع للعمل، والموضوع للتنجز والمعصية، سواء كان ناشئاً عن مصلحة في نفسه، أم عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه غير مزاحمة بما يمنع من تشريع الحكم على طبقها.

وأما الحكم المنجز فهو الحكم لفعلي البالغ مرتبة الداعوية العقلية، الفعلية بسبب ارتفاع العذر عن مخالفته لوصوله وجداناً أو تعبداً أو لكونه موضوعاً للأصل التحيزي.

هنا ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كلماته المنفرقة في الكفاية.

ويشكل: بأن الملاكات السخيلة في جعل الأحكام وإن كانت مختلفة من حيثية قيامها بنفس جعل الحكم أو بمتعلقه بنحو الاقتضاء، مع وجود المزاحم فيه أو بدونه، ومع وجود المانع الخارجي من تشريع الحكم على طبقها - الذي قد يلزم بتشريع حكم آخر - أو بدونه، إلا أن الظاهر أنها لا تصلح لتشريع الأحكام وجعلها، إلا إذا كانت مورداً للغرض فعلاً بنحو يستتبع السعي نحوها بتشريع الحكم البالغ مرتبة للبعث والزجر، والصالح لترتيب العمل عليه، لعدم المزاحم لها في المتعلق وعدم المانع من تشريع الحكم على طبقها، أما بدون ذلك فلا جعل وجداناً، ولا حكم بأي مرتبة فرصت، لعدم الأثر المصحح لجعله بعد عدم ترتيب العمل عليه، وعدم كونه موضوعاً للطاعة والمعصية والعقاب والثواب.

وأما ما تكرر في كلماتهم في مقدم الجمع بين الأدلة من حمل الدليل على الحكم الاقتضائي في بعض موارد، الراجع إلى ثبوت الحكم من حيثية العنوان المأخوذ فيه، وإن لم يكن فعلاً لوجود المانع، فهو لا يرجع إلى جعل حكم اقتضائي يعم حال وجود المانع ثبوتاً، بل إلى بيان حال العنوان إثباتاً وأن من شأنه أن يستتبع حكماً فعلياً لو لم يتل بالمانع، فمع ابتلائه بالمانع لا حكم اقتضائي على طبقه، ولعل ذلك هو مراده من الحكم الاقتضائي، كما قد يناسبه ما يأتي منه في حاشية الرسائل.

نعم، الغرض الداعي لجعل الحكم قارة: يكون فعلياً، فيستلزم الخطاب بالحكم التحيزي. وأخرى: يكون منوطاً بأمر هو متحقق فعلاً فلا مجال للخطاب بالحكم إلا معلقاً على ما أبط به العرض، ويكون هو موضوع الحكم، كما في القضية الشرطية.

وقد وقع الكلام بينهم في أن الخطاب بالسحر الثاني هل يستتبع جعلاً ووجوداً فعلياً لحكم تعلقي يترتب العمل عليه بعد تحقق الشرط، بحيث يكون وجود الشرط ظرف العمل بالحكم للوجود سابقاً، من دون أن يكون سبباً لفعلية الحكم، أولاً؟ بل لا يكون للحكم وجود فعلي جعلي إلا بتحقيق ما علق عليه، وليس مفاد القضية الشرطية إلا الكشف عن ذلك.

ولا مجال للبناء على استتباع الشرطية جعل حكمين تعلقي مقارنة لإنشائها، وفعلي عند تحقق الشرط. وقد أفضنا الكلام في ذلك عند الكلام في استصحاب الحكم عند الشك في نسبه.

وكيف كان، فليس في المقام إلا إثناء الحكم معلقاً على موضوعه لو لم يكن فعلياً، ثم فعلية بنحو ما على تقدير فعلية موضوعه، والحكم المفعول واحد تابع لأحدهما، من دون أن يكون هناك حكم سابق على ذلك بالرتبة تابع لنحو خاص من الملاك يسمى بالحكم الاقتصادي أو الإنشائي.

وأما الملاك فهو من الأمور التكوينية التي لا تدخل للحاكم بها ولا تكون من مراتب حكمه.

وأما الأحكام الشرعية في أول البعثة فليس لها أي نحو من الوجود، ولم يكن جعلها إلا تدريجياً حسب اختلاف أرمه الخطاب بها.

كما أن الأحكام التي تظهر على يدي الحجة (عجل الله فرجه) إما أن تكون تعلقية على موضوعات خاصة لا تكون فعلية إلا بظهوره، أو أنها تشرع حينئذ، وإن كان (عليه السلام) عدلاً من أول الأمر بتشريعاتها في وقتها آخناً لها من آباءه (عليهم السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله)، وبهذا يصح إسنادها للنبي (صلى الله عليه وآله) ولا تنافي ما تضمن عدم نسخ

شريعتة، وأن حلاله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.
ومنه يظهر الإشكال في ما ذكره بعض الأعلام من محشي الكفاية من
الاعتراف بمرتين للحكم، وهما الإنشاء والعلية، بدعوى: كونهما بمجهولين
تشريعاً.

حيث ظهر مما سبق أن المجهول ليس لا شيء واحد، وهو المحكم
التعليقي الذي هو مفاد القضية الشرطية، أو الفعلي التابع لفعالية الموضوع، لا
كلا الأمرين، وإن كان لهما نحو من الوجود.

هذا، وقد قال المحقق الخراساني (قدس سره) في مبحث الجمع بين
الحكم الواقعي والظاهر من حاشيته على الرسائل: «فاعلم أن الحكم بعدما
لم يكن شيئاً مذكوراً يكون له مراتب في الوجود:

أولها: أن يكون له شأنه، من دون أن يكون بالفعل بموجود أصلاً.
ثانيها: أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعثاً وزجراً
وترعيباً فعلاً.

ثالثها: أن يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلاً، من دون أن يكون
منعزاً يعاقب عليه.

رابعها: أن يكون له ذلك كالسابقة مع تحيزه فعلاً. وذلك لوضوح
إمكان اجتماع المقتضي لإنشائه وجعله مع وجود مانع أو فقد شرط، كما
لا يعد أن يكون ذلك قبل بعثه (صلى الله عليه وآله)، واجتماع العلة النامة
له مع وجود المانع من أن يتقدح في نفسه البعث أو الرجس، لعدم استبعاد
الأنام لذلك، كما في صير الإسلام بأسبغة إلى غالب الأحكام».

وقد ادعى بعد ذلك أن الحكم مشترك بين الكل ولا يختلف فيه العالم

والجاهل بالإجماع والضرورة هو الحكم بالمرتبين الأولين، وأن الثالثة -
كالرابعة - تختلف بحسب الأزمان والأحوال والأشخاص، مدعياً إمكان
دعوى الإجماع والضرورة على ذلك.

والظاهر أن قوله: «إمكان اجتماع المقتضي لإنشائه...» يبان للمرتبة
الأولى، وهي الشأنية، فيناسب ما تقدم في الحكم الاقتصادي. وقوله:
«(واجتماع العلة الثامة...)» يبان للمرتبة لثابتة وهي الإنشائية، فيناسب ما
تقدم في الحكم الإنشائي.

ولا يخفى أن ما ذكره في المرتبة الأولى من أنه لا وجود للحكم فيها
أصلاً لا يناسب جعلها من مراتب وجوده بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً.
كما أنه مما تقدم من عدم جعل حكم آخر غير الحكم الفعلي يظهر أنه
لا واقع للمرتبة الثانية.

وما ذكره من أنها هي المشتركة بين الكل دون الحكم الفعلي راجع
للتصويب الباطل بالإجماع والضرورة.

ولعل الملحق له لذلك هو محاولة الجمع بين الأحكام الواقعية
والظاهرية، وبأني الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى مع ما قد ينفع في
المقام.

وبهذا ينتهي الكلام في حقيقة الحكم الشرعي مقدمة لعلم الأصول،
ويقع الكلام في المباحث الأصولية بقسميها: النظرية المحضة، والناظرة لمقام
العمل، ونستمد منه تعالى العون والتأييد، والتوفيق والتسديد،
وهو حسبنا ونعم الوكيل .



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

فِي الْأَصُولِ وَالنَّظَرِ



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

القسم الأول في الأصول النظرية

وقد سبق أن البحث فيها عن مدركات واقعية لا تثبتني بنفسها على العمل، وإن ترقب عليها بضميمة أمر بخارج عنها. كما تقدم أنها تنحصر بمباحث الألفاظ ومباحث للملازمات العقلية.

وحيث كان للبحث في الألفاظ مباحثاً لسحت في للملازمات العقلية سماعاً ومخالفاً له في المباني، كان المناسب فصلهما وجعل كل منهما في مقام مختص به.



الباب الأول

في مباحث الألفاظ

وهي التي يبحث فيها عن تشخيص الظهورات الكلامية، لتنقيح صغريات كبرى حجية الظهور التي يأتي الكلام فيها في القسم الثاني من علم الأصول إن شاء الله تعالى، ولا يترتب عليها العمل إلا بضميمة الكبرى للذكورة.

مقدمة

حيث كان تشخيص الظهورات متفرعاً على دلالة اللفظ على المعنى، كان المناسب التعرض لبعض المباحث اللغوية الدخيلة في الدلالة والمناسبة لها مقدمة للكلام في هذا المقام، لمسهس الحاجة لذلك، ولا سيما بعد علم استيفاء البحث عنها في العلوم الأدبية، ليستغني به الباحث في الأصول عن ذكرها في المقام.

وقد بحثها الأصحاب في مقدمة علم الأصول من دون أن يقسموا مباحثه بالوجه الذي جربنا عليه.

وهي تكون في ضمن أمور:

الأمر الأول: من الظاهر أن دلالة اللفظ على المعنى تارة: تبني على أداء اللفظ له بنفسه بحيث يكون قابلاً له وأخرى: تبني على قرينة عارضة

عنه لمناسبة صححت ذلك عرفاً.

والاستعمال في الثاني مجازي أو نحوه مما قد يجري عليه أهل الاستعمال، وليس هو فعلاً محل الكلام.

أما في الأول فهو حقيقي، وهو متفرع على علاقة خاصة بين اللفظ والمعنى ونحو من الملازمة اللغوية بينهما، بحيث يكون اللفظ قابلاً للمعنى، ويكون سماعه موجباً للانتقال إليه، حتى يصح عرفاً أن يسمب أحدهما للآخر، فيقال: هذا معنى البعده، وهذا اللفظ لهذا المعنى.

ولا إشكال في عدم تبعية الملازمة المذكورة لخصوصية دائمة في اللفظ والمعنى، وإن كان قد يوهمه المحكي عس بعضهم من أن دلالة اللفظ على المعنى طبيعية، إذ لا يطرأ بأحد الالتزام بظاهر ذلك، مع ظهور وهنه باختلاف اللغات، وتوقف فعلية الدلالة على العم بها.

بل الظاهر أن مشأ الملازمة المذكورة أمران:

أحدهما: كثرة الاستعمال في معنى بنحو يكون للفظ نحو اختصاص به، حتى لا يحتاج معه للقربة، وإن كان مبدأ الاستعمال مبنياً عليها، حيث قد يظهر من حال المستعملين اتكافهم على الاستعمالات المبنية على القرينة وجريهم على طبقها حتى يبلغ حدأ يوجب الملازمة المذكورة والعلاقة الخاصة، فيستعنى عن القرينة.

ثانيهما: الوضع ممن يتعارف قبه به، كولي الطفل، ومحتزعي المفاهيم، كأصحاب الفنون في مصطلحاتهم المتعلقة بعلومهم. وهو المسمى بالوضع التعييني، في قبال الأول الذي يطلق عليه الوضع التعيني، تغلياً، أو لمناسبه للوضع التعيني، لاشتراكهما في الفائدة. وإلا فالوضع الذي هو من مقولة

للفعل عتص بالتعيني.

نعم، لو أريد من الوضع ما يحتم فعل سبب الاختصاص بين اللفظ والمعنى - وهو الاستعمال - وإن لم يقصد حصوله به - كما قد يظهر من بعضهم - لا جعل نسبة الاختصاص للذكورة بالمباشرة، صرح إطلاقه على الأول، لكنه بعيد، والأمر سهل.

ثم إن الظاهر أن الوضع التعيني يتضمن جعل نسبة الاختصاص بين اللفظ والمعنى وإنشاءها المستلزم لاعتبارها عرفاً، وهي معاشئة للنسبة الحاصلة عرفاً بسبب كثرة الاستعمال. فحما يرى لعرف صحة إضافة اللفظ للمعنى بسبب كثرة الاستعمال بالنحو الخاص يرى صحة إضافته بسبب جعلها عن يده جعلها، فتتابع عليها، ويكون البناء على إطلاق اللفظ من دون قرينة عند إرادة المعنى متعرهاً عليها، كما يكون الاستعمال نفسه حرياً على طبقها، لا مقوماً لها، كالتصرف المنفرع على الملكية.

وقد تقدم عند الكلام في حقيقة الأمر الانتزاعي من المقلمة أن الإضافة إذا كان منشأ انتزاعها موجوداً تكويناً لم يمكن جعلها اعتباراً، كالفرقية، أما إذا لم يكن منشأ انتزاعها موجوداً فقد تكون قابلة للسجل، كالملكية.

غايته أن الإضافة في المقام ليست على نهج واحد، بل تختلف باختلاف الموارد، فهي في موارد الوضع التعيني غير مجعولة، لتحقق منشأ انتزاعها تكويناً، وهو حضور المعنى عند سماع اللفظ بسبب شيوع استعماله فيه بالنحو الخاص، وفي موارد الوضع التعيني لا وجود لمنشأ انتزاعها، فيمكن جعلها اعتباراً بنحو ترتب عليها الآثار عرفاً، كما ترتب في الأول.

ولعل هذا هو مراد بعض الأعيان المحققين (قدس سره)، وإن لم يكن

بجال للتعرض لكلامه وكلام غيره ممن ذكر وجوهاً أخر في حقيقة الوضع،
لضيق المجال عن النقص والإبرام في ذلك بعد عدم ظهور الثمرة له. فراجع.
هذا والظاهر أن الوضع التعميني يختص بمثل الأعلام الشخصية والمفاهيم
المعروفة المستحدثة، حيث يتدرج الابتلاء بها، ويبلغت من بيده أمرها إلى
الحاجة لتعيين اللفظ الدال عليها، فيختارها لفظاً خاصاً لمناسبة ما، ولو كانت
مثل التبرك.

وأما المفاهيم العامة التي لا تخص طائفة مخصوصة والتي بها تقوم اللغة
فمن البعيد جداً ابتناؤها على الوضع التعميني، لتعذر عادة من شخص واحد
أو أشخاص معدودين لكثرة اللغاتي الإرادية والتركيبية وتشعبها، وعدم
معروفة من له تلك الأهلية، ليوكل إليه ذلك ويتابعه فيه الكل. ولذا لم يقل
ذلك في الترايح مع أهميته جداً.

ومثله التصدي من كل من ينشئ معنى لوضع لفظ يختصه فيتابع فيه،
حتى تكاملت اللغة تدريجاً.

فإن الالتفات للوضع ولغائده بعيد عما عليه عامة الناس - في أول
ابتلائهم بالمعنى - من الحاجة، خصوصاً مع عدم مألوفة الوضع لهم سابقاً،
حيث لا هم لهم إلا بيان المعنى بأي وجه أمكن من إشارة أو استعمال مجازي
أو غيرهما.

على أنه لا يتيسر تبليغ الكل بالوضع الأول، وتعددده يستلزم كثرة
الاشتراك بالنحو الموجب لارتباك اللغة وعدم تحقق غرض الوضع.

ومن هنا فقد قرب شيخنا لاستناد (قدس سره) كون جميع تلك
الأوضاع تعيينية وأن مبدأها الاستعمال غير المسبوق بالوضع تبعاً للحاجة

وإعمالاً للملكة البيان التي أودعها الله في الإنسان ولو مع القفلة عن وجه مناسبة اللفظ للمعنى والجهة الموجبة لاختياره في أدائها، بل ولو مع عدم تحديد طبيعة استعمال اللفظ في المعنى جرياً من الإنسان على مقتضى غريزته بصورة بدائية، من دون تحديد تفصيلي للفظ ولا للمعنى، نظير تعابير الطفل في أول نطقه، ثم يتكامل بمرور الزمن ويتكامل الإنسان ويدخله التطوير والتحسين بعد التنبيه لفائدته وتحسينها.

لكن ذلك وإن كان قريباً لمقتضى طبع الإنسان في التدرج، إلا أنه يحتاج لمدة طويلة، وهو لا يناسب ما تضمنته الآيات والأخبار المستفوضة من كلام آدم أبي البشر في مبدأ الخلقة مع الله تعالى، ومع الملائكة والشيطان، وكلامهم معه، حيث يظهر منه التوجه في أول الأمر للبيان بصورة منظمة ووجود لغة كافية في أداء المقاصد وعملية التفاهم.

ومن هنا كان من القريب جداً أن الله تعالى قد ساعد الإنسان في مبدأ الخلقة فأعطاه فعلية البيان كما أودع فيه ملكته، وهدهذه مجموعة من الألفاظ تفي بأغراضه فتكلم بها بطبيعته، من دون أن تكون مسبوقة بالوضع، وجرى عليها حتى تكونت اللغة الأولى، ثم خضعت بعد ذلك لنظام التطوير والتفسير والتبديل تبعاً لتعدد الحاجة وتشعبها، كما هو الحال في سائر شؤون حياته. وربما تشعبت اللغات منها، كما ربما يكون تعدد اللغات بفيض منه تعالى دفعي إعجازي، كحلوث اللغة الأولى، كما قد يظهر من بعض الأخبار.

ولعل هنا مراد من يقول إن الواضع هو الله تعالى. وربما يكون مرادهم أمراً آخر. ولا مجال لإطالة الكلام فيه ولا في بقية المباني المذكورة في مبدأ الوضع بعد عدم ظهور الثمرة لذلك.

الأمر الثاني: ما سبق من تقسيم الرضع إلى التعييني والتعيني إنما هو بلحاظ اختلاف خصوصيته في نفسه، وقد قسموه تقسيمين آخرين بلحاظ متعلقه من دون أن يرجع إلى اختلاف فيه في نفسه.

التقسيم الأول: تقسيمه إلى الرضع الشخصي والنوعي.

وتوضيحه: أن من الظاهر أن الموضوع ليس هو اللفظ الجزئي، وهو شخص اللفظ الملقوظ للواضع - في موضع التعييني - وللمستعمل - في التعيني - لتصرمه فلا فائدة في حدوث العلاقة بينه وبين المعنى الذي يحتاج لبيانته باستمرار، بل الموضوع هو الكلي منه المطبق على ما لا نهاية له من الأفراد، وإرادته من اللفظ الملقوظ للواضع تبني على استعماله في نوعه.

فلا بد من انتفاء هذا التقسيم على محم من التوسع.

والذي يظهر من المحقق الخراساني (قدس سره) عند الكلام في وضع المركبات أن الرضع النوعي هو وضع هيئات للمركبات - كهيئات الجمل والإعراب والتأكيد والحصر والإضافة وغيرها - لخصوصيات النسب المحكية بها، والشخصي هو وضع مواد المركبات ومفرداتها.

وكأنه بلحاظ أن هيئات المركبات لم تؤخذ فيها خصوصية مادة، بل تجري في سائر المواد المناسبة مع المحاطها، فهي تشبه النوع الملقوظ في أفرادها الساري فيها.

لكن ذلك يقتضي تعميم الوضع النوعي لسائر الهيئات حتى هيئات المفردات الاشتقاقية، كهيئات الأفعال وأسماء الفاعلين والمفعولين.

لوصوح أنها - كهيئات المركبات - محفوظة في المواد المختلفة ولذا عممه له غير واحد، بل ذكر بعض عقليين أنه للعروف. فليكن هو الممول

عليه تبعاً لهم.

بل عممه بعض الأعيان المحققين (فلس سره) لمواد المشتقات، لعدم أخذ هيئة خاصة فيها، بل تنحفظ في سائر الهيئات كالحفاظ هيئات المشتقات في مرادها.

لكن لما كان هذا التقسيم محض اصطلاح - لما ذكرنا من كون الموضوع كلياً دائماً - فلا ينبغي الخروج عما هو المعروف.

وقد تكون المناسبة المصححة له أن نسبة الهيئة للمادة - لفظاً ومعنى - لما كانت نسبة العرض للموضوع كان المعيار في التعدد هو تعدد المادة عرفاً، وكان تعددها في الهيئة موجباً لكون وضع الهيئة نوعياً، بخلاف تعدد الهيئات في المادة الواحدة، فلا يلتفت إليه، لـ ليكون وضع المادة نوعياً، بل هو كموارد الهيئات التركيبية على المفردات، بحيث لا يباي كون وضعها شـخصياً، ولولا الفرق المذكور لكان نوعياً أيضاً حتى في الجوامد والحروف.

وقد أحاب بعضهم بوجه آخر غير ظاهر في نفسه، ولا مجال لإطالة الكلام فيه بعد ما ذكرنا من كون التقسيم محض اصطلاح لا مشاحة فيه.

التقسيم الثاني: تقسيمه بالمحافظ عموم للمعنى المتصور حين الوضع وبخصوصه، وعموم المعنى الموضوع له وبخصوصه، إلى أقسام ثلاثة: الوضع الخاص والموضوع له محاص، والوضع العام والموضوع له عام، والوضع العام والموضوع له عاص.

وذلك أن الواضع لابد له من تصور المعنى الموضوع له، إما تفصيلاً بملاحظة ذاته بخصوصياتها، أو إجمالاً بملاحظة عنوان يخصه سيق لمحض الحكاية عنه، كما لو سمي ولده زهداً، ولا يعرفه إلا بأنه أول مولود له.

وحيث إن تصور معنى خاصاً ووضع اللفظ له فالوضع خاص
- لخصوص المعنى المتصور حينه - والموضوع له خاص، كوضع الأعلام
الشخصية.

وإن تصور معنى عاماً، فإن وضع اللفظ له على عمومه، فالوضع عام -
لعموم المعنى المتصور حينه - والموضوع له عام، كوضع أسماء الأجناس.
والأمر في هذين القسمين ظاهر.

وإن وضع اللفظ لأفراد المعنى المتصور بخصوصياتها للثبانية فالوضع عام
والموضوع له خاص.

والمرق يبين القسم الثاني أن الموضوع له في القسم الثاني ليس
إلا العام بما له من مفهوم جامع بين الخصوصيات من دون أن تكون
الخصوصيات دخيلة في الموضوع له ولا يحكى باللفظ حتى في مورد استعماله
فيها، حيث لا يحكى عنها حيث لا من جهة دخولها في القدر المشترك، لا
بما به امتيازها، بل هو مقارن لا غير، بخلاف هذا القسم حيث ينتهي على
دخول كل خصوصية فردية في الموضوع له بنحو البدلية، بحيث يحكى اللفظ
عنها بما به امتيازها عن غيرها، ولا يحكى عن القدر المشترك بنفسه مع قطع
النظر عن خصوصيات أفرادها، لعدم وضعه له، فهو يشارك القسم الثاني في
سعة الموضوع له بنحو يصح استعمال اللفظ في جميع الأفراد بدلاً، كما
يشارك القسم الأول في الحكاية عن خصوصية الفرد.

ثم إن توضيح بعض الجهات المتعلقة بهذا التقسيم يكون ببيان أمور:

أولها: أنه صرح غير واحد بامتناع الوضع الخاص والموضوع له العام
الذي يكون بتصور المعنى الخاص عند الوضع مع عدم الوضع له بل للعام بما

له من معنى شائع واسع الانطباق.

وأن الفرق بينه وبين الوضع العام والموضوع له الخاص - الذي هو القسم الثالث المتقدم - هو أن العام وجه من وجوه الخاص، بخلاف الخاص، فإنه لا يكون وجهاً للعام، لأن العنوان العام كما قد يؤخذ بنفسه موضوعاً للحكم، فيكون تقييداً، كذلك قد يجعل عمدة لأفراده حاكياً عنها، بحيث يكون موضوع الحكم هو الأفراد بما لها من واقع.

أما الخاص فتصوره لا يكون إلا بتصور خصوصيته غير القابلة للسريان والشروع، فلا يكون حاكياً عن العام الشامل له والساري في غيره.

نعم، قد يكون تصور مقلدة لتجريد جهة فيه منه تقبل السريان يكون الوضع لها بعد تجريدها.

لكنه راجع إلى تصورها تفصيلاً، كما لو مر به حيوان فأدرك ماهيته ووضع الاسم لها، أو إجمالاً، كما لو علم بوجود شيء في الصندوق فوضع اللفظ لماهيته للتصورة إجمالاً.

فيكون الوضع للعام بعد تصور نفسه بسبب تصور الخاص - كما في القسم الثاني - لا بمجرد تصور الخاص، ليكون من القسم الرابع.

ومنه يظهر أنلخاع ما عن الحق الرشيق من إمكان هذا القسم وأنه كمنصوص العلة، حيث يكون الحكم فيه شعصياً ومع ذلك يسري إلى كل ما فيه العلة.

كما ظهر أن الوضع للعام والموضوع له خاص يتني على الإشارة للخاص من طريق العام الراجعة لنحو من التصور الإجمالي له، فيشبه الوضع الخاص والموضوع له خاص، وإن اختلفا في وحدة الموضوع له في الوضع

الخاص، وتعددته في العام بسبب كثرة لأفراد المحكية بالعنوان للعام المتصور حين الوضع.

ثانيها: أن الموضوع العام والموضوع له الخاص تارة: يرجع إلى الوضع للخصوصيات بما هي مشتركة في مفهوم العام، بحيث يكون العام مأخوذاً في الموضوع له مقبداً بإحدى الخصوصيات الفردية على البدل، فتكون الخصوصية قيداً في الموضوع له، لا تمامه، فدلالة اللفظ عليها نظير دلالة المعروف بلام العهد عليها.

وأخرى: يرجع إلى الوضع للخصوصيات بأنفسها من دون ملاحظة اشتراكها في مفهوم العام، وليس يحافظ العام إلا لأجل حصر الخصوصيات المذكورة وتعيينها، فدلالة اللفظ على كل من الخصوصيات المتباينة كدلالة المشترك اللفظي عليها، وليس الخلاف بينهما إلا في وحدة الوضع في المقام وتعددته في المشترك. وكلماتهم في المقام لا تخلو عن إجمال وتردد بين الوجهين، وإن لم يعد كونها للأول أقرب.

ثالثها: لا يحى أن الجمود على ما تقدم في بيان الأقسام المذكورة يقضي باعتصاصها بالوضع التعيني مني على وضع اللفظ للمعنى بعد تصور الواضع له، دون التعيني الذي عرفت خروجه عن حقيقة الوضع، إلا أنه يمكن جريان نظائرها فيه من حيثية خصوصية المعنى التي هي الغرض الملحوظ في التقسيم.

فإن المعنى الذي يختص به اللفظ ويكون غالباً له بسبب كثرة الاستعمال تارة: يكون جزئياً لا يصلح اللفظ لظنره مما يجمعه معه مفهوم واحد، كما

في القسم الأول. وأخرى: يكون كلياً مجرداً عن خصوصيات أفراد، كما في القسم الثاني. وثالثة: يكون جزئياً يتبادل فيه خصوصيات أفراد مفهوم واحد كلي، بحيث يحكي عن الخصوصيات بأنفسها أو بما هي قيود بدلية في المفهوم الكلي المذكور، كما في القسم الثالث بأحد وجهيه المتقدمين آنفاً.

الأمر الثالث: بعد أن عرفت أنحاء الموضوع الممكنة فلا إشكال في وقوع القسم الأول في الأعلام الشخصية، والثاني في أسماء الأجناس، وإنما الكلام في الثالث، حيث قد يدعى أنه عليه يتنى وضع الحروف وما ألحق بها من أسماء الإشارة والموصولات والضمائر وهيئات ونحوها، وليس التقسيم المذكور إلا مقدمة لتحقيق الحال فيها.

وقد أطال أهل الفن في ذلك [خصوصاً المتأخرين منهم، حيث كثرت أقوالهم وتشعبت وابتنت على كثير من السقاة والتعمق، واحتج في توضيح كل منها لو في ردّها إلى مقدمات كثيرة، مع اعتمادهم على البداهة فيما يذهبون إليه على اختلافهم.

ولعل ذلك ناشئ من أن استعمال الحروف ونحوها يجري على البديهة والفطرة حسبما أودعه الله تعالى في الإنسان من قوة البيان، كما أن ما يراد بها يدرك بالارتكاز بلا كلفة، وتوضيح البديهيّات والارتكازيات وبيان حقائقها وتفاصيل معانيها من أشكال المشكلات، حيث يتنى على التعمق والتكلف والتعمل التي لا يصل بها الإنسان غالباً كما يصل بفطرته وارتكازه. ومن هنا يضيق الوقت والصدر معاً من متابعتهم وتعقيب كلماتهم، بل قد تضعف الطاقة عن ذلك.

ولا سيما مع عدم وضوح ترتب ثمرة عملية مهمة عليه، وإن ادعى

بعضهم ترتبها، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

كما أنه لا يحسن إهمال ذلك رأساً، لعدم علوه عن الفائدة.

فلتقتصر على بيان ما يتضح لما فعلاً بعد النظر في كلماتهم، مع التوكل

على الله سبحانه وطلب العون والتسديد منه.

لنقول: الطاهر أن جملة من الحروف لم توضع للحكاية عن معان

متقرة في عالم الخارج أو الاعتبار أو لانتراع، لمقع الكلام في أن معانيها كلية

أو جزئية، بل هي موضوعة لإيجاد معانيها في عالم الكلام والتلفظ، فمعانيها -

كما قيل - إيجادية، لا إخطارية ذات وجود ذهني مطابق لوجودها الحقيقي في

عالمه.

كما هو الحال في مثل أدوات النسي والترجي والثناء والاستعظام

والطلب والنهي ونحوها، فكما يكون هذه الأمور واقع نفسي في الجملة،

يكون لها وجود كلامي بأدواتها المصهودة.

وليس الواقع النفسي حكماً بهذه الأدوات على أن يكون هو المدلول

للمطابق لها، بل هو داع لإيجاد مضمونها في عالم اللفظ والكلام، كما قد

يكون داعياً لوجودها بالإشارة، فكما يشير الإنسان بيده مستفهماً بداعي

حث المعاطب على الإعلام والإمهام بتكلم بأدوات الاستفهام بالداعي

المدكور.

ولذا لا يكون الإتيان بها من دون تحقق ما يناسبها في النفس كذباً وإن

قصد إظهاره بها، بل لا يكون حينئذٍ لإيهاماً وتغريراً.

كما لا يكون الإتيان بها بداعي آخر بقرينة مجازاً، لعدم استلزامها مما

سيقت له بحسب وضعها، وهو الوجود الكلامي للمعاني المذكورة، كما في

الاستفهام بداعي الإنكار، والثناء بداعي التواجد.

نعم، قد تتسلخ عما وضعت له عرفاً، فتكون موحدة لمعنى آخر،
كإنشاء التأسف بأداة النداء في قوله تعالى: ﴿يَا خَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ
مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾^(١) حيث لا يتضمن جعل النداء عرفاً.

والحاصل: أن هذه الحروف لم توضع للحكاية عن معنى له تقرر في
واقعه بنحو تكون قالباً له، وإن كانت قد تكشف عن معنى كذلك للضرورة
ذهنية أو عرفية، وإنما وصفت لإيجاد معانيها إيجاداً كلامياً، فنسبة وضعها
للمعاني المذكورة كنسبة وضع المطرقة لطرق والسكين للقطع، لا كنسبة
وضع الأسماء للمعاني الذي يراد به وضعها لبيانها والحكاية عنها بنحو تكون
قالباً لها. وكذا الحال في نسبة المعاني لها.

ويلحق بالحروف المذكورة في ذلك أسماء الإشارة والضمائر
والموصولات ونحوها، فإنها أدوات لإحداث نحو من الإشارة للشيء - كلام
التعريف - إما مطلقاً - كأسماء الإشارة - أو من حيثية معهوديته في الذهن -
كضمائر الغيبة - أو من حيثية ما يتعلق به - كأسماء الموصولة - فإن الإشارة
في الجميع لا تقرر لها في نفسها مع قطع النظر عن الاستعمال، بل تتحقق به،
كما هو الحال في الإشارة باليد التي تتحقق بالحركة الخاصة بقصدها.

نعم، لما كانت الإشارة تعمق محسار إليه له تقرر في نفسه مع قطع النظر
عنها، وتبني على التشبيه له، كان لهذه لأسماء نحو من الحكاية عنه وكانت
مستلزمة بطبيعتها لحضوره في الذهن.

وبهذا قد يدعى أن لها معاني إخطارية، ولذا عدت من الأسماء
وشاركتها في وقوعها طرفاً للنسب المعنفة. فيتحرك الكلام حينئذ في عمومها

وخصوصها.

لكن الظاهر عدم كون المشار إليه معنى مطابقاً لها وضعاً، ومحكوماً بها
حكاية المعنى باللفظ الموضوع له، بل هو يحضر بسببها في الذهن تبعاً لتحقيق
الإشارة بها، كما هو الحال في الإشارة الخارجية المبنية على مقتضى طبع
الإنسان من دون وضع وتعيين، وبعد حضوره في الذهن يحسن جعله طرفاً
لنسبة، كما يجعل المحكي باللفظ طرفاً لها.

ولذا لا يكون المشار إليه معنى لها ولا مصداقاً لمعناها، مع قطع النظر
عن مقام الاستعمال الخاص، كما تكون ذات زيد معنى للفظه ومصادقاً لمعنى
لفظ (رجل) مع قطع النظر عن استعمالهما فيه.

وهذا نفسه يجري في المرحلات، كما قد يظهر بالتأمل.

ومثلها في ذلك بعض إعتات، كهيئة الأهر، فإنها مستعملة في إيجاد
النسبة البعثية وإيجادها. ودلالتها على طلب النفسى الواقعى بالملازمة العرفية،
لكونه الداعى لإنشاء النسبة المذكورة عرفاً.

وكذا أسماء الأفعال، حيث كان الظاهر ابتناعها على إنشاء المعنى،
فمفاد (مبهات) ليس هو الحكاية عن البعد، بل ادعاؤه وإنشاء الاستبعاد
الذي لا وجود له إلا بالاستعمال. كما أن مفاد (أف) إنشاء التضجر،
لا الإخبار عن الضجر النفسى.

وبالجملة: كون معاني حمة من الحروف والأسماء والهيآت الملحقة بها
إيجادية أمر لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال في ما يتضمن السبب التي لها ما بأزاء خارج عن الكلام،
له نحو تقرر في نفسه مع قطع النظر عنه، يكون المعيار في صدق الكلام

وكذبه مطابقتها للخارج بتحقيقه في علمه وعدمها، كما أكثر حروف الجبر وحروف الشرط والمحصر ونحوها، والهيئات الكلامية الدالة على النسب التامة، كهيئة الجملة الاسمية والفعلية غير الطيبة - والناقصة - كالإضافة والحال والتمييز وغيرها - وهيئات للفردات الاشتقاقية، لأنها وإن لم تتصف بنفسها بالصدق والكذب، إلا أنها لما كانت قيوداً في النسب التامة المتصفة بهما، كان وجود المطابق الخارجي لها وعدمه دغيلين في مطابقة تلك النسب للخارج وعدمه وفي صدقها وكذبها، وهو يستلزم تقرر معاد تلك النسب مع قطع النظر عن الكلام ..

ومن ثم قد تنجس دعوى: أن معاني تلك الحروف والهيئات إخطارية. ويقع الكلام حينئذ في أنها كلية أول جزئية، وأن وضعها من القسم الثاني أو الثالث، بعد معلومية عدم كونها من القسم الأول.

وقد يستدل على كليتها: بصلوحها للحكاية عما لم يقع من النسب في القضايا المستقلة ونحوها مع وضوح انطباقه على أكثر من وجه واحد وعدم أخذ خصوصية فردية فيه، لتبعية انتشخص للوجود، وذلك راجع إلى كلية مفاهيمها وانطباقها على كثيرين، فكما يكون السر في قولنا: سر من البصرة إلى الكوفة، كلياً فلتكن نسبته للبصرة لاستعادة من (من) ونسبته لفاعله المستفادة من هيئة الفعل كليتياً أيضاً.

وتشخص مؤداها من النسب وجرثيته فيما لو كان موجوداً في القضايا الحالية والماضية - كما في قولنا: سرت من البصرة - إما هو لملازمة الوجود للتشخص، لا لأخذ الخصوصية الشخصية في المفهوم، لوضوح عدم اختلاف مفادها في القضايا المذكورة مع مفادها في القضايا المستقلة ونحوها.

فالخصوصية من مقارنات معادها لا مقومة له.

كما هو الحال في المفاهيم الاسمية الكلية التي قد يراد المتشخص لقربنة مع أحد الخصوصية في مفهومها.

وقد أصر غير واحد على جزئية المعنى مع بئاتهم على كونه إخطارياً له نحو من التقرر مع قطع النظر عن الكلام، وم يتضح لنا من كلماتهم ما يصلح للحواب عما سبق، فلا مجال لإطالة لكلام فيه.

كما لا مجال لإطالته في حقيقة المعنى الحرفي وأنه متحد مع المعنى الاسمي مفهوماً، أو مباين له حقيقة، وإن أطلوا في ذلك، لعدم وضوح الثمرة لذلك.

والمهم إنما هو الكلام في كونه إيجابياً أو إخطارياً الذي يترتب عليه الكلام في كليته وحرثيته، ومقتضى ما سبق كونه إخطارياً كلياً.

هذا، ولكن التأمل في حال بعض النسيب الكلامية شاهد بأن انتزاع الصدق والكذب لا يتوقف على كون الحرف حاكياً عن واقع متقرر مع قطع النظر عنه، بل قد يكون مع حدوث نحو من النسبة به لا تقرر لها لولاه، ولا وجود لها بدونه، فهي إيجابية لا إخطارية، كما هو الحال في نسبة الاستثناء، حيث لا تقرر لها في نفسها، بل هي محض اعتبار قائم بالكلام متفرع على اعتبار عموم الحكم، فلم يبق في الواقع مع قطع النظر عن الكلام إلا ثبوت الأمر المحكوم به لما عدا المستثنى من أفراد المستثنى منه وانتفاءه، عن المستثنى، ولا يختلف في واقعه، سواء كان بإثبات الحكم لموضوعه ونفيه عما عداه، بأن يقال مثلاً: تقبل شهادة العادل ولا تقبل شهادة غيره، أم بإثبات الحكم لكل ثم الاستثناء منه، بأن يقال: لا تقبل شهادة أحد إلا العادل.

فإن ذلك يكشف عن عدم المطابق للنسبة الاستثنائية الموداة بأدواته وعدم التقرر لها بواقع محكي بالأداة حكاية للمعنى باللفظ.

وإنما يكون الواقع معياراً في الصدق والكذب بلحاظ كونه مصححاً لاعتبار النسبة عند أهل اللسان في مقام البيان، بحيث تساق النسبة لبيانه ويكون بيانه داعياً لاعتبارها، لا أن الداعي مجرد وجوده، كما سبق في مثل الاستفهام النفسي مع الاستفهام العاطفي.

فليس الفرق بين أدوات الاستفهام - مثلاً - وأدوات الاستثناء في أن الأولى موحدة لمعانيها والثانية حاكية عنها، بل ينحصر الفرق بينهما - بعد اشتراكهما في كون معانيهما إجماعية - في أن الثانية موحدة لمعانيها بداعي بيان أمر له نحو من التقرر مصحح لاعتبارها عرفاً بخلاف الأولى، حيث لا يكون هناك ما يصحح انتزاعها ويكون مقصوداً بها، وإن كان لابد من غرض مصحح لجعلها واعتبارها عبر البيان، كرفع الجهل بالأمر المستفهم عنه. وبهذا لفتقنا في قبول الاتصاف بالصدق والكذب وعلمه.

ولعل مثل أدوات الاستثناء في ذلك بعض أدوات العطف والإضراب، فإن مفادها - وهو التشريك في الحكم أو التعريق فيه - نحو من النسبة القائمة بالكلام، والتي هي من شؤون الكلام ولواحقه بالتقوّم به، من دون أن يكون له مطابق خارجي محكي عنه به حكاية المعنى بلفظه، بل ليس في الواقع إلا ثبوت الأمر المحكوم به أو علمه في مورد معيّن، وإن اتصف الكلام المشتمل عليهما بالصدق أو الكذب بلحاظ الواقع المذكور.

كما لعلّ الحال - أيضاً - في بعض الأدوات الأخرى المتضمنة للنسب الواقعة في الكلام القابل للاتصاف بالصدق والكذب، كما قد يظهر بمزيد من

التأمل في موارد استعمالها، وإن صاف الوقت عن استقصائها.

وإذا ثبت عدم ملازمة اتصاف الكلام بالصدق والكذب لكون معاني الأدوات إخطارية، بل يمكن مع كونها إيجادية، فلا طريق لإثبات إخطارية المعنى في جميع الحروف والهيآت، بل ربما تكون إيجادية، بأن تكون جميعاً أدوات لتحقيق نحو من النسبة الكلامية اعتباراً، وإيجاد الربط الكلامي في مقام البيان، وإن كان الغرض منها بيان الواقع الخارجي، وحال أطراف القضية بعضها مع بعض في الخارج، الذي هو للمصحح لاعتبار النسبة الكلامية المعمولة بالأدوات عند أهل البيان. بمقتضى ارتكازياتهم، ومعماراً في الصدق والكذب بنظرهم.

وعلى هذا أصّر بعض الأعاطم (فتن) (مره).

ولعله الأقرب، كما يتأمله ما هو المعلوم من إمكان بيان الواقع الواحد بصور مختلفة، وبأكثر من نسبة واحدة مختلفة المعاد، من دون اختلاف فيما يبين بها من واقع، فكما يصح أن يقال: (صرت من البصرة) - مثلاً - يصح أن يقال: (كان سيدي من البصرة) و (مبدأ سيدي البصرة) و (بدأت بالسفر من البصرة)، وكما نقول: (سامر ريد)، نقول: (تحقق السفر من زيد) و (تحقق سفر زيد).

فلولا أن النسب اعتبارات محضة لا تقيد بواقع واحد لكان المناسب عدم الحكاية عن الواقع الواحد إلا بنسبة واحدة، وإن اختلفت ألفاظها من باب الترادف، لا بنسب مختلفة، كما تقدم.

كما يناسب ما ذكرنا - أيضاً - ما هو المحسوس بالوجدان من عدم أداء الحروف والهيآت لمعانيها إلا في مقام استعمالها في تركيب كلامي، بخلاف

الأسماء، فإنها لما كانت قالباً لمعانيها بما لها من واقع قائم بنفسه، متقرر في حاله، أمكن تصور مسمياتها، وحكايتها عنها وإن لم تكن في ضمن تركيب كلامي .

وهي بملاحظة المرتكزات أدوات لبيان، يتحقق بها الربط البياني بين أطراف الكلام المشتتة، يجري الإنسان فيها بمقتضى المرتكزات البيانية التي أودعها الله جلّت قدرته فيه، فكما أدرك بهذه المرتكزات الحاجة في البيان للأسماء للحكاية بها عن مسمياتها المتقررة في عالمها، كذلك أدرك بها الحاجة للحروف لجعل النسب، لربط تلك المعاني بعد تفرقها وتنظيم بعد تشتتها، كي يتم بيان حال بعضها مع بعض، وإن لم تتمحص في بيان ذلك.

ولعل هذا هو مشأ الآلية التي تقار بها الحروف، وتسالموا عليها تبعاً للفارق الارتكازي بينها وبين الأسماء، لأنها آلات لإيجاد معان لا استقلال لها بنفسها، بل هي قائمة بغيرها، فلا مجال لتصورها وإيجادها إلا في ظرف تصور والمحاكاة عنه، حسبما يقتضيه تركيب الكلام، وإلا خفي وجه كون المعنى الذي له تقرر مفهومي وخارجي في نفسه أليسا، لا يتصور ولا يؤدي إلا في ضمن الكلام، مع ما هو المعلوم من صحة الذهن، وانطلاقه في مقام التصور والتعقل.

وقد قيل في الآلية غير ذلك، مما يضيق الوقت عن التعرض له، وتعقيبهِ.

المعاني الحرفية هي التي يعين البناء على أن المعاني الحرفية التي كانت الحروف أدوات لإيجادها جزئية، لأن الأمر القابل للإيجاد هو الجزئي لا الكلّي، وإن كان الكلّي معياراً في تحديد تلك الجزئيات التي أعدت الحروف لإيجادها، نظير الوضع العام والموضوع له الخاص، وإن خالعه في كون الوضع هنا لإيجاد

الخاص، لا للحكاية عنه.

ولا يفرق في جزئيه بين كون قصايا التي وردت فيها واقعة وكونها غير واقعة، ف(من) - مثلاً - في كلي من قولنا: (سرت من البصرة) و (أسير من البصرة) و (سير من البصرة) لا تقتضي إلا جعل نسبة خاصة بين السير والبصرة، بداعي بيان حال السير والبصرة في الخارج، إلا أنها في الأول حيث كانت حاكية عن حال واقع فلا بد من كونه جزئياً، متشخصاً، أما في الثاني فهي حاكية عن حال يقع ولم يتشخص بعد، بل هو كلي قابل للانطباق على كثيرين، كما أنها في الثالث حاكية عن حال يطلب وقوعه فلم يتشخص أيضاً. من دون أن يستلزم ذلك اختلافاً في معانيها، بل هو جزئي لا غير.

وبهذا يمكن الجمع بين ما هو المرتكز من جزئية المعاني الحرفية، وورودها في ضمن قضايا غير واقعة، الذي سبق تعلّره، بناءً على أن معانيها إعطارية.

ومنه يظهر أن ذلك للمعنى الجزئي الحاصل بها ليس مصداقاً للمعاني الكلية المذكورة في بيان معاني هذه الحروف، كالابتداء والانهاء والظرفية ونحوها، لأن جزئيات تلك المعاني لها نحو من التقرر، من دون أن تكون تابعة للكلام ولا مسببة عنه، وإنما هو المنشأ الخارجي المصحح لاعتبارها وجعلها في مقام البيان، والمقصود بالحكاية منها.

وأما ما اشتهر من تفسير معاني الحروف بالأمور المذكورة، فليس لكون هذه الأمور بمعانيها أو بمصاديقها مدلولاً لها وبحكاية بها حكاية للمعنى بلفظه، بل لضيق التعبير، حيث يصعب بيان حقيقة الاعتباريات، مع عدم الغرض في معرفتها، بل المهم معرفة الخرج المستفاد منها للملازم لها، فعُدل إلى

بيانه.

ولعل في محكي كلام السكاكي في المفتاح إشارة إلى ما ذكرنا، قال:
 ((المراد بمتعلقات معاني الحروف ما يعبر عنها عند تفسير معانيها، مثل قولنا:
 (من) معناها ابتداء الغاية، (وفي) معناها الطريقة، و(كي) معناها الغرض،
 فهذه ليست معاني الحروف، وإلا لما كانت حروفاً، بل أسماء، لأن الإسمية
 والحرفية إنما هي باعتبار المعنى، وإنما هي متعلقات لمعانيها. أي: إذا أفادت
 هذه الحروف معاني ترجع تلك المعاني إلى هذه بنوع استلزام)).

ولعل ما سبق في حقيقة المعنى الحرفي أقرب ما قيل فيه، وأنسب
 بملاحظة خصائصه ولوازمه. وإن كان للتأمل بعد مجال. والله سبحانه وتعالى
 ولي التوفيق والتسديد.

تنبيهان

الأول: ربما تجعل عمرة النزاع في كلية لمعنى الحرفي وحزبته قبوله للتقييد
 لو كان كلياً وعدمه لو كان جزئياً، لأن التقييد والإطلاق متقابلان تقابل
 العدم والملكية، فلا يصح اعتبار كلي منهما إلا في موضوع قابل لهما، وحيث
 لا يقبل الجزئي الإطلاق لا يقبل التقييد.

ويترتب على ذلك الكلام في رجوع لقبه في الواجب المشروط للهيئة
 ذات المعنى الحرفي، أو للعادة ذات المعنى الاسمي.
 ولذا تعرضوا لهذا الأمر هناك، إلا أن لأسبب ذكره في المقام، لأنه من
 ثمراته من دون خصوصية لتلك المسألة.

وكيف كان فقد استشكل في الثمرة المذكورة بوجوه..

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) في مبحث الواجب

المشروط من أن جزئية الطلب المشأ - لكونه معنى حرفياً - إنما تمتنع من تقييده بعد إنشائه، لا من إنشائه مقبداً من أول الأمر.

وكأن مراده بذلك أن التقييد للمصطلح يتنى على كون المراد من موضوعه الذات القابلة للتقييد والإصلاق، وجعلها طرفاً لنسبة التقييد مع القيد، فيحتص بالكلية الصاخ في نفسه للسريان والشمول، دون الجزئي، إلا أنه يمكن قصر الجزئي وتضييقه بوجه آخر، بأن يراد منه - ابتداءً - واحد القيد، فلا يحتاج حينئذٍ للتقييد، ويكون الشرط - في المقام - مضمحضاً في القرينية على إرادة واحد القيد من الطلب، من دون أن يرجع للتقييد.

ويشكل - مضافاً إلى ما هو إيرتكر من عدم اختلاف معاد الهيئة حال وجود القيد عنه حال عدمه وعلم ثم حص الشرط في القرينية المذكورة، بل هو مبني على نحو من التقييد، نظير القيود الواردة على الماهية القابلة لذلك - بأن امتناع تقييد الجزئي ليس من حيثية حاط التقييد، كي لا يلزم في الوجه الذي ذكره، بل لعدم شيوخه وسريانه، وهو يقتضي امتناع التصييق فيه مطلقاً، سواء كان بالتصييق أم بإرادة القيد ابتداءً.

إلا أن يرجع ما ذكره إلى إرادة جزئي آخر مبين للجزئي الذي لم يتصيق مفهوماً وحقيقة، يكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الكبير والصغير. لكنه خروج عن معروض الكلام من كون القيد من مسح المطلق، مودى بنفس أدواته.

الثاني: ما ذكره بعض الأعيان المحققين (فلس سره) من أن الجزئي لا يقبل التقييد الإفرادي دون الأحوي.

وفيه: أن الأحوال لما لم توجب تخصص الجزئي وتفريده امتنع كونها

قيوداً له، وإنما تكون قيوداً للحكم الطارئ عليه، فمجانسة الماء الخاص المتغير بقيد بقاء تغيره لا ترجع إلى أخذ التغير قيوداً في الماء التحس، بل إلى أخذه للحكم بمجانسته الذي هو مفاد الهيئة، فيدخل في محل الكلام من امتناع تقييد المعنى الحرفي.

نعم، لا بأس بتقييد الكلّي بالأحوال، لأنها مخصصة ومفردة له، كتقييد الإنسان الذي تقبل شهادته بالعدالة.

الثالث: ما يظهر من سيدنا الأعظم (قدس سره) في مبحث الواجب المشروط - توجيهاً لما سبق من المحقق الخراساني (قدس سره) - من أن المعنى الحرفي وإن كان حريئاً، وممثلة النسبة الطلبية الخاصة، إلا أن تخصص السبب إنما هو بتخصص أطرافها، فيحور تخصيصها بخصوصية الشرط.

وفيه: أنه إن أريد أن الشرط طرف للنسبة الطلبية، فمن الظاهر أن أطراف النسبة الطلبية في الواجب المشروط والمطلق ليس إلا الطالب والمطلوب منه والمطلوب، وليس الشرط طرفاً لها، بل هو خارج عنها، له نحو من التدخل فيها، وإنما يتجه ذلك في خصوص بعض سبب، التي تقوم بأطراف قليلة تارة وكثيرة أخرى، كنسبة التعاند التي تتضمنها القضية المنفصلة، فكما يقال: (إما أن يكون في الدار زيد أو عمرو)، يقال: (وما أن يكون في الدار زيد أو عمرو أو خالد)، من دون تبدل في حقيقة النسبة، ولا يكون الطرف الرائد قيوداً فيها، بل مقوماً لها كمائر أطرافها، وليس هو كالشرط في النسبة الطلبية.

وإن أريد أن تدخل الشرط في النسبة الطلبية موجب لنحو من التحديد لها فهو وإن كان مسلماً في الجملة، إلا أنه لا بد من توجيه دخله فيها، بعد فرض عدم تقومها به، لخروجه عن أطرافها، لأن أخذه في النسبة نعسها راجع

إلى نحو من التقييد للمعنى الحرفي، الذي هو محل الكلام، وأخذ في المطلوب اعتراف بما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) مستنداً عليه بامتناع تقييد المعنى الحرفي لكونه جريئاً، ولا يكون تحضاً منه.

والذي ينبغي أن يقال: إن جزئية المعنى الحرفي إنما تمنع من نحو حاص من التقييد، وهو الراجع إلى قصر المرد الجدي من الماهية على بعض أفرادها الخارجية، ويقابله الإطلاق الراجع إلى رسال الماهية وسريانها في تمام أفرادها، وعدم خصوصية بعض الأفراد في المرد الجدي منها، وهو التقييد بمثل لسان التوصيف، لوضوح أنَّ الجزئية وعدم تكثر الأفراد لا تناسب التقييد المذكور. أما ما لا يرجع إلى ذلك من التقييد، بل إلى نحو من التصيق الراجع إلى قصور في وجود ما يطابق المعنى الجزئية لا يمنع منه، إذ كما تمكس السعة في الوجود الواحد يمكن فيه التصيق.

ومن الطاهر أن تقييد المهية بالشرط لا يرجع إلى الأول، فهو لا يقتضي كون المراد بالهية ماهية الوجوب المقصورة على خصوص الواحد للشرط من أفرادها، كما لا يقتضي إطلاقها ماهيته بتمام أفرادها، بل ليس مقتضاه إلا إناطة الوجوب الخاص المنشأ، وتعليقه على الشرط بنحو يقصر عن حال مقده، في قبالة إطلاقها المقتضي لسعة الوجوب الواحد وسعة وجوده لكل حال، فالفرق بينهما بطر الفرق بين الزوجية الدائمة والزوجية المنقطعة الذي لا يرجع إلى كثرة الأفراد وقتلها، بل إلى سعة الوجود وضيقة.

ولعل هذا هو مراد بعض المحققين من دعوى الفرق بين التقييد بمعنى التعليق والتقييد بمعنى تصيق دائرة المعنى، وأن الممتنع هو الثاني واللازم في المقام الأول.

ومن الغريب ما ذكره شيخنا الأعظم (قلص سره) من امتناع رجوع الشرط للهيئة لما تقدم من امتناع تقييد الجزئي، مع اعترافه بأنه مقتضى القواعد العربية، مع وصوح أن القواعد العربية ارتكازية يتبعها الظهور النوعي، فكيف يكون مقتضى الارتكاز والظهور النوعي ممتنعاً في نفسه؟ بل ينبغي حمل ذلك كاشفاً عن خلل في بعض مقدمات المدعى.

ثم إن بعض الأعظم (قلص سره) ذكر وجهاً آخر لمع رجوع الشرط للهيئة، وهو: أن الإطلاق والتقييد إنما يعرسان على المفاهيم الاسمية الملحوظة بالاستقلال دون المفاهيم الحرفية التي هي آلية يتعلم لحاظها استقلالاً.

لكنه يندفع: بأن آلية المعنى الحرفي وإن ذكرت في كلماتهم بحرف قد يظهر في التسالم عليها، إلا أن المراد بها لا يخلو عن غموض، والنتيجه منها ما سبق من عدم تقرير معنى الحرف في نفسه بنحو مستقل بالتصور، بل هو قائم بأطرافه فلا يؤدي به إلا عند إيجاد في ضمن الكلام في مقام الاستعمال، وذلك إنما يقتضي امتناع التقييد الراجع إلى قصر الماهية على بعض أفرادها، لأنه فرع تقرير المعنى في نفسه بنحو يوجد في ضمن أفرادها، ولذا كان امتناع التقييد المذكور مقتضى المرتكزات الاستعمالية أما التقييد بالنحو الآخر الراجع إلى محض التضييق، كتضييق النسبة الطلبية بالشرط في المقام فالوجه المذكور لا ينهض بالمنع عنه، بل هو كتحديد النسبة بأطرافها، فلا مجال للمنع منه، ولا سيما مع ما عرفت من مطابقته للارتكاز، حيث يصلح ذلك بنفسه للكشف إجمالاً عن خلل في وجه المانع، وإن بقي تفصيلاً.

نعم، لا يراد بذلك كون الشرط مصبباً للنسبة في الخارج، لما سبق من تقوم معاني الحروف، وهي السبب الخاصة بالاستعمال، وليس الخارج إلا

مصححاً لاعتبارها.

بل المراد كونه موجباً لنحو من انضيق لها في مقام الاستعمال، ويكون أثره تضيق ما يطابقها في الخارج، بخلاف ما لو لم يذكر الشرط، فالوجوب الخارجي المصحح لاعتبار النسبة الضمنية، والمتحقق بسببها كما يكون له نحو من السعة مع عدم تقييدها بالشرط يكون مصيقاً ومختصاً بحال وجود الشرط في الخارج مع تقييدها به.

التعبيه الثاني: سبق أن الحروب والهيآت تارة: تتمحض في كونها موحدة لمعانيها من دون نظر للخارج، كحروف التمني، والاستعظام، وهيبة الأمر، وغيرها. وأخرى: تكون مسوقة لإيجاد نحو من الربط والنسب الكلامية بداعي الحكاية عما يكون مصححاً لاعتبارها في الخارج.

أما الأولى فهي متمخصة في الإنشاء، ولا يتصف بالصدق والكذب. وأما الثانية فإن كانت سبباً ناقصة كانت قيوداً للنسب الثامة أو لموضوعاتها، وإن كانت سبباً تامة صدق الخبر عليها، واتصفت بالصدق والكذب بلحاظ مطابقتها للخارج محكي بها، وعدمها. إلا أنها قد تخرج عن ذلك ويقصد بها الإنشاء وإيجاد مضمونها اعتباراً، كما في صيغ العقود والإيقاعات، وقد وقع الكلام في مسأله الفرق بين الأمرين.

وظاهر المحقق الخراساني (قدس سره) تعدد وضع الهيئة بلحاظ اختلاف الداعي للاستعمال، مع وحدة المعنى للموضوع له والمستعمل فيه، فالخبر موضوع للمعنى ليستعمل فيه بداعي الحكاية عنه، والإنشاء موضوع له ليستعمل بداعي تحقيقه وثبوته.

لكنه يشكل: مصافاً إلى ما يأتي من اختلاف المعنى فيهما - بأن تعدد

الوضع يقتضي الاشتراك واحتياج كل من الأمرين للقرينة، مع أن الظاهر استغناء الخبر عن القرينة وكونه الأصل في الكلام، وأن الإنشاء مبني على نحو من العناية ومقتصر للقرينة.

ومن هنا قد يحمل كلامه (قس سره) على أنه ليس بصدد بيان تعدد الوضع، بل بصدد بيان أن الفرق بين الأمرين راجع إلى اختلاف الغرض من الاستعمال، من دون أن يرجع إلى اختلاف المعنى المستعمل فيه، بل هو واحد في كلا الحالين.

إلا أنه بشكل - أيضاً - بما هو للعلوم من استعمال صيغة الماضي والجملة الاسمية في الإنشاء، مع تجرد الأولى عن الخصوصية الموجبة للدلالة على الماضي، والثانية عن الخصوصية الدالة على الحال، حيث لا يراد به إلا تحقق الأمر المنشأ بعد الكلام.

بل حتى استعمال صيغة المضارع لو لم يبن على نحو من التصرف في معناها لم يقتصر تحقق المنشأ متصلاً بالكلام والإنشاء، لصلوح الفعل للمضارع للحال وتتمام أزمنة الاستقبال، فإن ذلك كله كاشف عن اختلاف ما تستعمل فيه الهيئة حال الخبر عما تستعمل فيه حال لإنشاء.

ومن هنا لا يعد البناء على اختصاص الهيئات المذكورة وضعاً بإيجاد النسب النامة بداعي الحكاية عما يصحح اعتبارها في الخارج، ويكون استعمالها في مقام الإنشاء مبنياً على نحو من التوسع أو الادعاء بالنحو المناسب له.

بل لا ينبغي التأمل في ذلك فيما لا يراد به إنشاء المادة، بل بيان مطلوبيتها أو مبروزيتها أو عدمهما، كاستعمال مثل: (يعيد) و (يفتسل)

لبيان مطلوبية الإعادة والغسل، ومثل: (لا يقضي) لبيان عدم وجوب القضاء، ومثل: (يأخذ الجنب من المسحود ولا يصع فيه) لبيان حرمة الوضع دون الأخذ.

وربما يأتي في مبحث دلالة الجملة الخيرية على الطلب توجيه مثل هذه الاستعمالات، وبيان مبادئها.

الأمر الرابع: لما كان الجري على مقتضى الوضع التعيبي والتعيني مقتضى سيرة أهل اللسان المتبعة في مقام البيان، التي جرى عليها مقتضى ارتكازياتهم، كان المعيار في صحة لاستعمال سيرتهم الارتكازية في مقام التفسير والتفاهم، وإن لم تستند للوضع، بل لمقتضى أدواقهم وطباعهم، كما هو الطاهر في عصر الاستعمالات الشائعة بينهم، والمألوفة لهم.

منها: الاستعمالات المحاذية، أو قلنا بإشائها على استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فإن الطاهر حينئذ ابتدأها على استحسان الطبع، لا على نقل اللفظ ووضع وضعاً شحصباً لمعناه محاذي، كـ (الأسد) للرجل الشجاع في طول وضعه لمعناه الحقيقي، بحر يشق على ملاحظة العلاقة مع المعنى الحقيقي، ويحتاج استعماله فيه للقربة، ولا على نقل الألفاظ ووضعها وضعاً نوعياً بلحافظ العلاقات المحاذية المعتمدة، كعلاقة المشابهة والملازمة وغيرهما، ولا على ترخيص الواضع في الاستعمال فيما يصاب المعنى من دون نظر إلى خصوصيات العلائق المحاذية. فإن ذلك كله كالمقطوع بعدمه بالنظر لارتكازيات أهل البيان، وسيرة المستعملين.

حيث يطل الأول تعدد حصر الموارد التي تصح الاستعمالات المحاذية فيها عادة، ليمكن الوضع لها تعيياً أو تعيياً.

والثاني عدم اطراد استعمال كل لفظ بلحاظ كل علاقة مجازية.

ويظهر ما هو للعلوم من عدم توقف اختيارهم للعلاقة المجازية أو موردها على سبق الاستعمال عند أهل اللسان وهو يتحقق معه الوضع، بل كلما كانت المعاني مخترعة متدعة لمستعمل كان [مجلهاً].

ويظل الثالث ما سبق من عدم وجود واضح خاص في غالب الألفاظ، وعدم صدور الترخيص المذكور ممن ينصدي للوضع في مثل الأعلام الشخصية والمجاهات المخترعة، بل ليس المذموم إلا على مقتضى طبع المستعملين وأدواقهم. ولذا اشترك في كثير من العلاقات أهل لغات المختلفة.

نعم، بناءً على إنشاء الاستعمالات المجازية على ادعاء دخول المستعمل فيه في المعنى الموضوع له - كما عن السكاكيني - تكون مبنية على الوضع للمعنى الحقيقي، لا خروجاً عليه، ويكون الطبع والنطق مصححاً للجري على الادعاء المذكور، مخرج عن محل تكلام.

ومنها: الاستعمالات النابعة لطروف خاصة بين بعض المتعاطين، التي يخرجون فيها عن قانون أهل الكلام لدواعٍ تخصهم، وظروفٍ تحيط بهم، حيث لا يعاب ذلك بعد أن يتأدى به البيان، ويحصل به الغرض الأعم، وإن لم يخرج على الوضع ولا على ملاحظة العلاقات المجازية.

ومنها: استعمال اللفظ وإرادة اللفظ دون المعنى في مثل قولنا: (ضرب) فعل ماض، و (من) حرف جر، فإنه لا ينشئ على وضعها لذلك، ولا على استعمالها فيه مجازاً، لعدم العلاقة المصححة لذلك، بل محض الجري على مقتضى الإنسان في تأدية مقاصده بما يتيسر له من بيان. وإن كان الوقت يضيق عن تحقيق حاله وتفصيله.

وربما كانت هناك بعض الوجوه لأحر التي لا يتي فيها الاستعمال على متابعة الوضع والجري عليه، بل على مقتضى الطبع.

نعم، لا ينبغي التأمل في أن الاستعمالات المذكورة على خلاف مقتضى الأصل المعمول عليه عند العقلاء وأهل اللسان، فيحتاج إلى قرينة، وبدونها يحمل استعمال اللفظ على إرادة معناه بل موضوع له، لأن ذلك هو مقتضى الطبع الأولي الذي يجري عليه أهل اللسان في تفهيم المقاصد وفهمها، وإن أمكن الخروج عنه بالقرينة.

الأمر الخامس: حيث عرفت حقيقة الوضع وأقسامه ثبوتاً يقع الكلام هنا في طريق إحصائه إثباتاً، ولا يراد بإحصائه إحصاءه بالحجة القطعية التي تكفي في مقام العمل، لأن ذلك موكول بمباحث الجمع، حيث وقع الكلام هناك في صحة قول الدعويين، بل المراد هو لعدم الوجداني بالنظر لبعض آثاره ولوازمه، وقد ذكروا لذلك أموراً:

الأول: التبادر، وهو عبارة عن سباق المعنى من اللفظ بنفسه، بحيث يكون اللفظ هو المؤدي له والموجب حضوره في الذهن، لوصوح أن العلاقة المذكورة بين اللفظ والمعنى لا تستند غير الوضوح، فتدل عليه دلالة الأثر على المؤثر.

وقد يشكك: بأن مجرد الوضوح لا يكفي في التبادر ما لم يكن معلوماً، فالتبادر موقوف على العلم بالوضوح، فإن كان مع ذلك موجباً للعلم بالوضوح الذي هو علته لزم الدور - كما قرر في كلام جماعة - وإن كان موجباً لفرد آخر من العلم بالوضوح لزم اجتماع فردين من العلم بالوضوح، لأن العلم الأول لا يزول بحصول التبادر، وهو - مع استحالة في نفسه، لامتناع اجتماع المثليين -

موجب للقرينة علامية التبادر على الوضع - كما به له بعض الأعيان المحققين (قنس سره) - لكفاية العلم الأول بالوفاء بالقرينة.

ويجاب عن ذلك بما في كلام جماعة: من أنه يكفي في حصول التبادر العلم الارتكازي بالمعنى بسبب الاطلاع على استعمالات اللفظ المختلفة، وإن لم يلتفت إليه تفصيلاً بنحو يعمل عليه ويرتب عليه الأثر، وينحلي مفاد الارتكاز المذكور بنحو يترتب عليه العمل بالتبادر، فما يترتب على التبادر نحو من العلم مخالف لنحو العلم الذي يتوقف عليه التبادر، لا عينه ولا مثله.

نعم، لا بد من العلم باستناد التبادر لحاق اللفظ من دون دخول قرينة عامة أو خاصة فيه، فلو لم يعلم بذلك لا مجال لاستكشاف الوضع منه.

ودعوى: أن الأصل عدم القرينة؛

مدفوعة - مضافاً إلى أن الكلام فيما يوجب العلم الوجداني بالوضع، ولا ينهض به الأصل المذكور، بل غاية روم العمل عليه تعبداً - بأن الأصل المذكور إن رجع إلى الاستصحاب فهو مثبت، لعدم كون الملازمة بين الأثر المطلوب - وهو حجية الكلام في المعنى المتبادر إليه - وعدم القرينة شرعية، بل خارجية بتوسط الملازمة بين عدم القرينة واستناد التبادر لحاق اللفظ، وبين استناده لحاق اللفظ وتحقيق الوضع للمعنى، وبين الوضع للمعنى وظهور الكلام فيه، وبين ظهوره وحجته فيه.

وإن كان أصلاً عقلياً مستقلاً في نفسه مع قطع النظر عن الاستصحاب الشرعي فلم يثبت بهاء العقلاء عليه في تشخيص حال التبادر أو الاستعمال مع الشك في الوضع، بل غاية ما ثبت من أهل اللسان الاعتماد عليه في تشخيص حال الاستعمال مع العلم بالوضع لو احتمل خروج

للمستعمل عن المعنى الموصوع له أنكلاً على قرية عمل عنها السامع.
ولعل وجه الفرق: أن هم أهل سمان وعامة العقلاء معرفة مراد المتكلم
للعمل عليه، فلو بني على التوقف عن حمله على المعنى الموصوع له بمحرد
احتمال قرية معقول عنها سقطت دنده الكلام في كثير من الموارد، لعدم
الإحاطة بمحتملات القرية حتى يتسنى للمتكم سناً بالطرق القطعية.
أما تحقيق كفية التادر أو الاستعمال بعد معرفة المعنى للتادر إليه،
أو المستعمل فيه، وأنه مستند لحاقً سقط ليكشف عن الوضع أو للقرية فلا
يكشف عنه، فهو هم الخاصة من استحدثت هم الحاجة لتحقيق المعنى
الموضوع له، ولا عرص فيه بعامة العقلاء وأهل اللسان ليتصح موقفهم فيه عما
لهم من مرتكرات بيانية وسيرة عملية، كي يعلم جري الشارع على سورتهم.
ومنه يظهر عدم صحة الاستدلال على الوضع للمعنى باستعمال أهل
اللغة فيه، تحكيماً لأصالة الحقيقة، ودعاً لاحتمال الجار والقرية.

الثاني: صحة الحمل وعدم صحة السلب فقد ذكرنا أن حمل اللفظ عما
له من معنى على شيء، وعدم صحة سلبه عنه علامة كونه حقيقة فيه، كما
أن عدم صحة حمله عليه، وصحة سلبه عنه علامة عدم كونه حقيقة فيه، بل
بجازاً لو كان مستعملاً فيه.

وتوضيح ذلك: أنهم ذكرنا أنه لا بد في حمل أحد الشيئين على الآخر
من جهة اتحاد بينهما وجهة اختلاف، إذ لو اتحدا من جميع الجهات كانا شيئاً
واحدًا، ولا يحمل الشيء على نفسه، وإن كانا مختلفين من جميع الجهات كانا
متباينين، ولا يحمل أحد المتباينين على الآخر.

ومن هنا فالحمل عندهم قسمان:

أولهما: الحمل الأولي الذاتي، وهو لذي يكون ملاكه الاتحاد مفهوماً والتعابير بالاعتبار، كحمل أحد اللعطين المرادفين بحاله من المعنى على الآخر (١)، في مثل قولنا: (الانسان هو البش)، وحمل الحد التام على الماهية كقولنا: (الانسان حيوان ناطق)، أو العكس، كقولنا: (الحيوان الناطق هو الإنسان)، فإن صح الحمل المذكور بين الشئيين، ولم يصح سلبه علم وضع أحد اللعطين لمعنى الآخر، وكونه حقيقة فيه، وإن صح سلبه عنه، ولم يصح حمله علم عدم وضعه له، وكونه محزاً فيه لو استعمل فيه بحاله من خصوصية مفهومية.

وقد استشكل في ذلك بعض الأعيان المحققين (قدس سره) بأنه إنما يتم في المترادفين، دون الحمل في الحدود التامة، لأن اختلاف الحد عن الحدود بالإجمال والتفصيل مانع من كون أحدهما مفهوماً للآخر، لأن مفهوم كل لفظ مفرد بسيط يحمل.

ويندفع: بأن الإجمال والتفصيل لا يوجبان اختلاف المفهوم، بل اختلاف نحو الحكاية عنه، وهو لا يحمل باتحاد المحكي مفهوماً.

نعم، لو أريد بشرح الحقيقة شرح لأجراء الخارجية دون المفهومية، كشرح السارة ببيان أجزائها، اتحد ما ذكره (قدس سره) لعدم التقاطق للمفهومين حيث لم ينفك الحمل، لكنه خارج عن محل الكلام، لعدم اختصاص الاختلاف بينهما بالإجمال والتفصيل.

كما استشكل فيه بعض مشايخنا: بأن معاد الحمل الأولي هو اتحاد ذات

(١) بناء على ما يظهر من بعضهم من كونه من أفراد الحمل الأولي الذاتي. وربما أنكروه بعضهم مدعياً أنه نحو آخر من الحمل، وهو غير مهم بعد رجوعه لتحديد الاصطلاح، وعمول محل الكلام لواقع الحمل المذكور وإن لم يكن من القسم المزبور اصطلاحاً.

المحمول مع ذات الموضوع، ولا نظر فيه إلى حال لفظ المحمول، وأنه موضوع لذات الموضوع وحقيقة فيها أو لا، لأن صحة الحمل من صفات المدلول والمنكشف، والحقيقة والمجاز من صفات الدال والكاشف، فلا يكون الأول دليلاً على الثاني، بل لا بد فيه من التبادر لتعيين معنى لفظ المحمول.

ويندفع: - أيضاً - بأنه إذا كشف الحمل عن التطابق بين المعنيين كشف عن كون اللفظ المطابق لأحدهما وخالفاً للآخر وحاكياً له، للتلازم بين الأمرين. نعم، لا بد فيه من كون لفظ المحمول حقيقة في معناه المراد به حين الحمل، ليستلزم كونه حقيقة في مطابقه الذي صح جملة عليه.

والله يرجع ما سبق ما - تعاضداً - من تقييده بكون المحمول هو اللفظ بما له من المعنى، وهو معناه الذي يتشكك له دائماً، لكونه للموضوع له، لا معناه المراد منه حين الحمل ولو كان مجازاً.

ثانيهما: الحمل الشائع الصاعى، وملاكه الاتحاد محارفاً مع الاختلاف مفهوماً، إما لكون الموضوع من أفراد المحمول، لأن المحمول ذاتي له، كحمل الإنسان على زيد، أو غرضي كحمل الأبيض على الثوب، وإما لاتفاقهما في الأفراد، كحمل النوع على الخاصة أو بالعكس في مثل قولنا: (الضاحك إنسان)، أو (الإنسان ضاحك).

ولا يخفى أن الحمل المذكور لا يكشف عن معنى اللفظ للموضوع له، ولا ينهض بتحديد له، بل عن سعة مفهوم اللفظ، وانطباقه على ما حمل عليه بنحو يكون استعماله فيه حقيقة، فهو لا يشرح المعنى إلا من الحيثية المذكورة. نعم، لو كان المعنى معلوماً من سائر الجهات كان الحمل المذكور متمماً لمعرفته. كما أن عدم صحة حمه عليه وصحة سلبه عنه يكشف عن

عدم صحة مفهوم اللفظ له وعدم انطباقه عليه، فهو صحيح استعماله فيه كان مجازاً.

لكن ادهى بعض الأعيان المحققين (قلس سره) أن صحة السلب بلحاظ الحمل الشائع الصناعي لا تدل على عدم الوضوح، ولا على المجاز، ولذا يصح سلب أحد المترادفين عن الآخر مع وضعه به وكون استعماله فيه حقيقة.

وكان نظره في صحة السلب في المترادفين إلى أنه إذا كان مفاد الحمل المذكور هو الاتحاد خارجاً مع الاختلاف مفهوماً كفى في صحة السلب المقابل له عدم الاختلاف في المفهوم، بل لاتفاق فيه، كما في المترادفين.

وبشكل: بأن مفاد الحمل ليس إلا الاتحاد إما في المفهوم أو في الخارج، وليس اعتبار التعاير بين طرفي الحمل اعتباراً أو مفهوماً لكونه مفاداً للحمل كالالاتحاد، بل لاستهجان حمل الشيء على نفسه، ولذا لا يكون حمل الشيء على نفسه كاذباً، وحيث كان مفاد السلب تقيصاً لمفاد الحمل انحصار مفاده بعدم الاتحاد مفهوماً أو خارجاً، ولا يكون مفاده عدم التعاير، ليصح بين المترادفين بلحاظ عدم التعاير بينهما مفهوماً، ولذا لا يصح سلب الشيء عن نفسه بلحاظ الحمل الأولي، لعدم التعاير بين الطرفين بالاعتبار.

فسلب أحد المترادفين عن الآخر ممتنع في نفسه، لا أنه يصح، كي لا تدل صحة السلب على عدم الحقيقة - كما ذكره - بل لا يصح السلب إلا بلحاظ عدم الاتحاد مفهوماً أو خارجاً، فبدل في الأول على عدم وضع لفظ أحد الطرفين للآخر، وفي الثاني على عدم صحة مفهومه له، وعدم اتحادهما خارجاً، المستلزم لكون استعماله فيه - حتى يحوز التطبيق لو صح - مجازاً.

أما بعض مشايخنا فقد امتشكل بطريق ما سبق منه في الحمل الأولي

الذاتي، وحاصله: أن الحمل الشايع الصاعى إنما يدل على الاتحاد خارجاً بين الموضوع والمحمول بما هما معنيان قائمان بأنفسهما مندرجان للفظ، ولا يدل على حال استعمال اللفظ.

ويظهر اندفاعه مما سبق، لأنه بعد فرض المحمول معنى حقيقياً للفظه يكون اتحاده خارجاً مع الموضوع المستكشف بالحمل راجعاً للاتحاد الموضوع خارجاً مع معنى اللفظ الحقيقي، فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقياً لا محالة. ومن هنا كان الطاهر ثمانية ما ذكره من استلزام الحمل بأحد وجهيه للحقيقة، إما لكون المحمول عليه غير معنى اللفظ، أو لكونه من مصاديقه المتحدة معه خارجاً. كما أن السلب مستلزم لمعاز بأحد الوجهين.

إلا أن الطاهر أنه لا يتجه جعلهما علامة في المقام، لتوقفهما على العلم بتحقيق النسبة المصححة لهما بين الطرفين، ولا يكفي فيهما ثبوتها واقعاً مع الجهل بها، فلا يصح الحمل الأولي أو الشايع ممن لا يعلم بالاتحاد مفهوماً أو خارجاً بين الطرفين، كما لا يصح السلب ممن لا يعلم بالتيابن مفهوماً أو خارجاً بينهما، ومع توقفهما على العلم لا يكونان سبباً له، وإلا لزم الدور أو اجتماع المثاليين، بطر ما سبق في التبادر.

وما ذكره غير واحد من اندفاع ذلك بالاكتفاء في حصولهما بالعلم الارتكازي، كما اكتفى به هناك.

غير متجه، للفرق بينهما وبين التبادر بأن التبادر من سنخ الانفعال، فتكفي فيه العلاقة الذهنية الارتكازية بين اللفظ والمعنى، كسائر الانفعالات، بخلاف الحمل والسلب، لأنهما من منح الحكم ولا يتسنى صدور الحكم للحاكم بنحو يعلم بصحته ما لم يتوجه تعصلاً لطرفيه، ولما يصححه ويطابقه

من النسبة بينهما، ولا يكفي فيه الوجود الارتكازي الذهني من دون أن يتجلى ويتضح له.

الثالث: الاطراد. فمن بعض المتأخرين عنه من علامات الوضع. ويظهر من بعضهم أن المراد من ذلك: أن اطراد استعمال اللفظ في المعنى كاشف عن وضعه له.

وقد استشكل فيه المحقق الخراساني بأن المجاز وإن لم يطرده بلحاظ نوع العلاقة المجازية، كالمشابهة والملازمة ونحوهما، إلا أنه قد يطرده بلحاظ شعبيها، كالمشابهة للأسد في الشجاعة، وللألب في الخبيث. وتقييد الاستعمال الذي يكون اطراده علامة بما لا يكون بعناية مستلزم لابتناء علامته على الدور أو اجتماع المثليين، بطور ما تقدم في صحة الحمل، إذ لا بد من العلم بالعلامة تفصيلاً، ومع العلم التفصيلي بعدم العناية في الاستعمال بعدم بالوضع للمعنى المستعمل فيه في رتبة سابقة على العلم بتحقيق العلامة.

وقد ظهر من جميع ما تقدم انحصار علامة الوضع بالتبادر، وأن صحة الحمل وعدم صحة السلب والاطراد لا تصلح لذلك.

نعم، سبق أن علامة التبادر مشروطة بإحراز اشتاده لحاق اللفظ، ولا يغلو إحراز ذلك عن صعوبة، حيث يغفل عن دخول كثير من القرائن، خصوصاً العامة، ككثرة الابتلاء بالمعنى الموجبة لاشتباه الانصراف بالتبادر، ومقدمات الحكمة الموجبة لاشتباه مقتضى الإطلاق به، وشيوع التلازم بين المعنيين الموجب لاشتباه معنى اللفظ بلازم معناه، ونحو ذلك مما يحتاج معه إلى كثير من التأمل والتروي.

ومن أهم ما يستعان به لتمييز ادخل الاطراد وصحة الحمل، حيث يظهر بالاطراد عدم دخل كثير من القرائن التي يحتمل دخولها وبطراد الاستعمال بدونها، وعدم دخل بعض الخصوصيات والقيود الرائدة على المعنى التي قد تنسب من الإطلاق وبطراد الاستعمال بدونها، كما يظهر بعدمه عدم الوصع للمعنى على إطلاقه، أو عدم استناد لتبادر لحاق اللفظ، بل للقرائن التي يتخلف بتخلفها.

كما يظهر بصحة الحمل وعدم صحة السلب سعة للمفهوم، فلو تبادر لخصوص بعض أفراد الكشف دخل بعض القرائن في تبادره، يظهر وبصحة سلب اللفظ عن بعض أفراد المعنى ابتداءً إليه وعدم صحة جملة وجود خلل في تبادره إليه على إطلاقه. إلى غير ذلك مما يظهر بمزيد من التأمل في حدود المعنى وخصوصياته.

والعلامات الثلاث كثيراً ما تشترك بمجموعها في تحديد معنى اللفظ ويستعين بها الفاحص المشت في الوصول إلى ما يخفي من جهاته، فلا ينبغي الاكتفاء بالتبادر والتسرع في الاستنتاج بسببه.

ولا يتصح حال التبادر غالباً بحو لا يحتاج لغيره إلا في مورد وضوح الوضع، الذي لا يحتاج فيه لعلامة صبه.

تنبيه

لا يخفى أن ما يكشف بالعلامات المذكورة هو معنى اللفظ الحالي عند حصولها، لا في عصر صدور الاستعمال الذي يراد تشخيص مفاده، كالاستعمال الوارد في الكتاب والسنة، فاللارم الفحص عما لو كان هناك بعض الاستعمالات أو الأمارات الكاشفة عن تبديل للمعنى، فإن أحرز ذلك

لم يعمل على المعنى الحالي، بل على الأول لو أمكن تشخيصه باستقصاء الاستعمالات ومراجعة كلمات أهل اللغة ونحو ذلك.

وإن شك في ذلك، فقد صرّحوا بأد اللازم العمل على المعنى الحالي، لأصالة تشابه الأرماني، وعدم النقل المعول عليها عند العقلاء وأهل اللسان، حيث لا إشكال عندهم في حمل الاستعمالات القديمة في الكتاب والسنة وكلام العلماء والمؤلفين والخطباء والشعراء والأوراق القديمة ونحوها على ما يفهمونه منها حين الاطلاع عليها، ولا يعتنون باحتمال تبدل المعنى بحيث يكون المعنى الفعلي حادثاً بعد الاستعمالات التي يراد تشخيص المراد منها.

نعم، لو علم بحصول النقل وتبدل المعنى وشك في سقاة على الاستعمال الذي يراد تشخيص المراد منه أو تأخره عنه، فالظاهر التوقف، ولزوم الفحص عما يشك أحد المعنيين، ومن قرائن داخلية أو خارجية. بل قد يظهر عن بعضهم لزوم البناء على مقتضى المعنى الأول، لأصالة تأخر النقل. لكنه لا يجوز عن إشكال فيما لو علم بتاريخ الاستعمال وشك في تاريخ النقل، فصلاً عن غيره، لعدم رجوع أصالة تأخر النقل للاستصحاب الشرعي، لأنها تكون أصلاً مثبتاً، وعدم وصوح بناء العقلاء عليها، لقلة الابتلاء بذلك فيما هو مورد الآثار العملية، لينضج قيام سيرة عملية لهم على ذلك، وعدم وصوح ارتكارياتهم فيه مع قطع النظر عن عملهم.

بل الظاهر أنه لنظير ذلك يلزم التوقف عن العمل بأصالة تشابه الأرماني، وعدم النقل عند الشك فيه، إذا كان هناك من الاستعمالات القديمة أو تصرّجات النغوين أو نحوها ما يثير احتمالاً بوجه معتد به، وإن لم يكن حجة عليه، لأن المتيقن عملهم بها في مقابل الاحتمالات المجردة التي لا مثير معتد به

لها. فلاحظ.

الأمر السادس: حيث لا إشكال في إمكان تعدد معاني اللفظ الواحد، إما بنحو الاشتراك - بناءً على ما هو نطاهر من إمكانه، بل وقوعه - أو مع كون بعضها أو تمامها مجازياً، فقد وقع الكلام بينهم في إمكان استعمال اللفظ باستعمال واحد في أكثر من معنى واحد على أقوال.

ولا يخفى أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى على وجه:

أولها: أن يستعمل في المجموع المركب من المصنوع بمرض وحدة اعتبارية بينهما، ولا يكون لحاظ كل منهما بخصوصه استقلالاً، بل ضمناً، كالحال سائر أجزاء المعنى المستعمل فيه، كما لو استعمل (القرء) الذي قيل بوضعه لكل من الحيض والطمهر في تمام الدورة الشهرية المركبة منهما، نظراً لاستعمال اليوم الموضوع للنهار في تمام السورة اليومية المستوعبة له ولليل.

ثانيها: أن يستعمل في انقار مشترك بينهما بإلغاء خصوصية كل منهما، ولا يلحظ إلا ما به الاشتراك بينهما، وهو الكلي الجامع، سواء كان مفهوماً مبنياً على تقييد كل منهما عن خصوصيته المميزة له عن الآخر، كما لو استعمل (القرء) في حالة المرأة من حيضة الدم المشتركة بين الحيض والطمهر، أم منتزعةً من أمر لاحق للمفهومين، كما لو استعمل اللفظ في عنوان المسمى، لوضوح أن التسمية من لواحق كل من المفهومين الخارجة عنه.

ثالثها: أن يستعمل في كل منهما بخصوصه وبما له من جهة امتياز عن الآخر، ويلحظ بمحدوده المفهومية مستقلاً عن الآخر لا منضمماً إليه، فتكون كل من الخصوصيتين محكية باللفظ، كما لو استعمل اللفظ فيها وحدها.

والظاهر عدم الإشكال في حوار الاستعمال بأحد الوجهين الأولين -

استعمال اللفظ في أكثر من معنى ١٤١

كما صرح به غير واحد - وإن ابتنى على التصرف والخروج عن المعنى الموضوع له، فيكون مجازاً.

غاية الأمر أنه لا يحسن إلا مع عدم استبشاع التصرف في معنى اللفظ وإرادة أحد الوجهين به.

وليس الإشكال إلا في الوجه الآخر، ولذا كان ظاهر المعالم، وصرح الفصول، والكفاية اختصاص النزاع به.

وقد تصدّى غير واحد لبيان وجه امتناعه. والمستفاد منهم في ذلك

وجوه..

الأول: ما يظهر من المحقق الخراساني (قلنس سره) من أن حقيقة الاستعمال ليس بمجرد جعل اللفظ علامة على المعنى - كي يمكن كونه علامة على أكثر من واحد - بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، فيكون اللفظ قائماً في المعنى فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنوي، ويمتنع لحاظ ذلك في استعمال واحد بالإضافة إلى معنيين، لاستلزامه لحاظ اللفظ قائماً في كل من المعنيين.

لكن لم يتضح الوجه في امتناع ذلك، فإنه إن رجع إلى امتناع فناء اللفظ في كل من المعنيين، بل ليس له إلا فناء واحد، أشكل: بأن فناء الوجه في ذي الوجه ليس حقيقياً، بل راجعاً إلى طريقة الوجه لذي الوجه، بحيث يكون سبباً لحصوره ذهنياً وعمرة له، ولا مانع من كون الشيء الواحد طريقاً لحضور شيئين في الذهن، وهو معنى فائه فيهما. إلا أن يراد بالفناء معنى آخر لم يتضح لنا كي يتضح لازمه.

وإن رجع إلى أن اتحاد اللفظ بالمعنى في مقام الاستعمال يستحيل فرضه

في معنيين، لامتناع فرض الوحدة بين شيء واحد وأمرين متباينين.

أشكل: بعدم ابتداء الاستعمال ولا الوضع على فرض الاتحاد بين اللفظ والمعنى، بل على مجرد طريقة اللفظ بمعنى، والتعبير عن ذلك بالاتحاد لا يراد منه حقيقته، كي يلتزم بالآزمه.

وإن رجع إلى ما قد يظهر من بعض الأعيان المحققين (قلنس سره) من أن استعمال اللفظ في معيين ومثاله فيهما مستلزم للحافظه آلة مرتين تبعاً لكل منهما، ويمتنع لحاظ الشيء الواحد مرتين في آن واحد، لأنَّ اللحاظ إضافة بين اللاحظ والملحوظ وتعدد الإضافة إما يكون باختلاف أحد طرفيهما، أو باختلاف زمانها، ويمتنع تعددها من دون اختلاف في الطرفين ولا في الزمان.

أشكل: بأن الاستعمال وإن كان موقوفاً على نحو من اللحاظ للفظ يسمى باللحاظ الآلي، إلا أنه لا يلزم بكون كل معنى محتاجاً إلى لحاظ للفظ خاص به، كي يكون الاستعمال في معيين محتاجاً للحافظ اللفظ مرتين، بل لا مانع من كون اللفظ ملحوظاً بلحاظ واحد طريقاً لكل من المعيين حاكياً عنهما ومثاباً فيهما، فلا يحتاج في الاستعمال الواحد إلا لحاظ واحد للفظ مهما تعددت المعاني التي يكون الاستعمال فيها.

الثاني: ما يظهر من بعض محققين (قلنس سره) من أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، لأن وجود اللفظ في الخارج وجود له بالذات، ووجود للمعنى بالحمل والمرافعة والتبريل، وحيث كان الموجود الخارجي بالذات - وهو اللفظ - واحداً امتنع كون الوجود التبريلي للمعنى متعدداً بتعدد المعنى، لأن وحدة الإيجاد تستلزم وحدة الوجود، لاتحاد الوجود والإيجاد بالذات.

ومنه: أولاً: أن المراد بكون الوجود اللفظي وجوداً تبريلياً للمعنى إن

كان هو اتحادهما خارجاً، بحيث يتطابقان، كي يستحيل اتحاد الشيء الواحد مع أمرين متباينين.

فهو من الوهن بمكان ظاهر، كيف وهما مختلفان سنخاً وموضوعاً ١٢ فالأول حقيقي موضوعه اللفظ، والثاني تنريلي موضوعه المعنى.

وإن كان المراد ترتيبهما، بأن يكون إيجاد اللفظ سبباً لإيجاد المعنى، لأنه الله. فهو وإن أمكن عقلاً، إلا أنه لا تساعد عليه المتركبات العرفية الاستعمالية، بل ليس اللفظ إلا حاكياً عن المعنى وآلة لإحضاره في الذهن، ولا مانع من حكاية الشيء الواحد عن أمرين.

وثانياً: أنه لا مانع من كون الوجود الواحد للفظ وجوداً لكلا المعين تنريلاً، وهو لا ينافي ما سبق منه من أن وحدة الإيجاد تستلزم وحدة الوجود، إذ يمكن الالتزام بأن التعدد في المقام ليس بالمعنى المتحد مع الإيجاد، بل للموجود، في عدم توقف تعدده على تعدد الإيجاد.

فهو نظير: ما لو قتل رجل شخصين بصربة واحدة، حيث لا ريب في تعدد القتلين مع وجودهما بإيجاد واحد.

ودعوى: أنه مع وحدة وجود للمعين يلزم كون الاستعمال في مجموعها الذي سبق خروجه عن محل الكلام، لا في كليهما.

مدفوعة: بأن للمعيار في الاستعمال في مجموع المعين هو ملاحظة الوحدة الاعتبارية بينهما بملاحظة كل منهما حين الاستعمال بما له من الخصوصيات المميزة عن الآخر ضمناً، ولا يكون الملحوظ الاستقلالي إلا مجموعها بملاحظة ما به امتيازهما عن غيرهما، والمعيار في الاستعمال في كل منهما هو ملاحظة كل منهما استقلالاً بما له من الخصوصيات المميزة عن غيره حتى الآخر، من دون فرض وحدة اعتبارية بينهما، فمع كون الاستعمال

على النحو الثاني يكون الاستعمال في معين الذي هو محل الكلام، وإن كان إيجادهما بإيجاد واحد المستلزم لوجودهما بوجود واحد بناءً على ما ذكره (قلس سره).

وليس المراد من الاستعمال الذي هو محل الكلام هو الاستعمال في المعنى وحده بنحو لا يكون معه غيره، لوضوح أنه لا معنى معه للنزاع في إمكان الاستعمال في معين.

الثالث: ما ذكره سيدنا الأعظم (قلس سره) من أن المفهوم المحكي باللفظ قد يكون واحداً كمفهوم القطة، وقد يكون متعدداً كمفهوم العشرة الذي هو عبارة عن آحاد متكررة، لكن تكررها إما هو قبل الاستعمال، أما بالاستعمال فهو مفهوم واحد، لوحدة الكتابة عنه في مقام استعمال اللفظ فيه.

وعليه إن أريد بالاستعمال لللفظ في معين تعددهما قبل الاستعمال مع وحدتهما به للاستعمال في تمامهما فيكون كل منهما مدلولاً تضمينياً للفظ فلا مانع منه عقلاً.

وإن أريد به استعماله في معين بلحاظ حال ما بعد الاستعمال، بحيث يكون كل منهما مدلولاً مطابقاً فهو غير معقول، لأن اثنتينهما بالاستعمال تتوقف على تعدد الاستعمال، وهو خارج عن المرمى، فمتنع مع وحدة اللفظ.

ويندفع: بأن ما ذكره من تعدد المعنى قبل الاستعمال مع وحدته بعده راجع إلى تركيب المفهوم الواحد، ومرجعه إلى الاستعمال في المجموع بعد اعتبار الوحدة بين أجزائه، وقد تقدم خروجه عن محل الكلام، وأن الكلام إما هو في الاستعمال الواحد في كل من المعين مع لحاظه استقلالاً بشمات حدوده

حتى ما يمتاز به عن الآخر، من دون فرض وحدة بينهما، ليكون كل منهما جزءاً للدلول اللفظي، فإن كان المدهى امتناع ذلك احتاج إلى دليل.

الرابع: ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من أن الاستعمال في كلٍّ من المعنيين استقلالاً مستلزم لتعدد المحاظ في آنٍ واحد، وهو ممتنع عقلاً. وكأنَّ مراده استحالة الجمع بين المحاظين الاستقلاليين - كما نسب إليه في بعض كلماتهم - وإلا فالجمع بين المحاظين إذا كان أحدهما آلياً مما لا إشكال فيه، بل جميع الاستعمالات مبنية عليه، لا يتناهاها على لحاظ اللفظ آلة والمعنى استقلالاً. ومثله لحاظ لأمر المتعددة ضمناً في أمر واحد استقلالي، كالمعاهيم المركبة.

وكيف كان، فدهوى استحالة الجمع بين المحاظين الاستقلاليين مع تعدد الملحوظ بخالصة عن الشاهد، كما ذكره غير واحد ممن تصدَّى للحواب عن دليله.

نعم، لو أراد امتناعه عادةً لم يكره بعيداً، لا بناء استعمال اللفظ في المعنى على نحو عخاص من المحاظ له حين أدائه والحكاية عنه باللفظ، وهو لا يتيسر بالإضافة إلى أكثر من معنى بمقتضى المرتكزات الاستعمالية، وليس هو كمائر التصورات المحضة، التي لا إشكال في إمكان اجتماعها في آنٍ واحد في أفق النفس، بالإضافة إلى أمور متعددة لا ارتباط بينها.

ومنه يظهر أنه لا مجال للنقص على ذلك بأن الإنسان يقوم بأمر متعدد في آنٍ واحد، فيأكل ويمشي ويتكلم ويكتب... إلى غير ذلك مما يتوقف على تصور الأمور المتعددة في زمان واحد.

لاندفاعه بأن تصور العمل الذي لا بد منه حين القيام به ليس من مستغ

التصور الاستعمالي، بل يكفي فيه التصور الارتكازي المستند لعادة ونحوها، من دون حاجة لتصوره تفصيلاً بحسب المفهومية الذي لابد منه حين استعمال اللفظ فيه.

ومثله القضي بأن المتصور حين رادة بيان الجملة تمام أطرافها، ويبقى هذا التصور إلى إتمامها.

لاندفاعه: - أيضاً - بأن تصور تمام أطراف الجملة يعني على تصورهما صمماً في ضمن تصور مجموعها ارتكازاً، وليس تصور كل منها استقلالاً تفصيلاً إلا حين النطق بلفظه، لئلا عيبه. وكذا الحال في اللوازم والمترومات التي قد تقصد بالبيان، لأنها ليس مقصودة بالاستعمال بسحب تكون ملحوظة استقلالاً، ويقصد أداؤها بالكلام وجعله بأركانها، بل هي من سنخ الدواعي له المركوزة في الذهن، فلا تحل بالميل إلى:

وبالجملة: الرجوع للوحدات شديدة بتعدد الاستعمال في أكثر من معنى بسحب الاستقلال، لانباء الاستعمال على نحو من التصور للمعنى حين أدائه باللفظ، لا يمكن تحقيقه باستعمال واحد بالإضافة إلى أكثر من معنى واحد. ويشاركه في ذلك الإشارة باليد ونحوها، لأنها من سنخه

نعم، يتيسر سوق بعض الألفاظ أو الهياكل في الكلام لخص العلامة على أمور آخر غير ما استعمل فيه، بالاتفاق مع بعض السامعين لها، أو بداعي التشبيب لتصورهم لها، للعلم بسحب من الدلالة الذهبية بينها وبينه في حقهم، من دون أن يكون مستعملاً فيها ولا محمولاً بأركانها، بل لا يستعمل إلا في معنى واحد، لتعدد الاستعمال في أكثر من معنى، كما ذكرنا

على أنه لو سلم عدم تعذره فلا إشكال في احتياجه إلى عناية خاصة

تخرج عن الوضع الطبيعي للالسان المتعارف.

وبسبب الامتناع المدعى أو الحاجة لعناية المذكورة جرت الاستعمالات والبيانات الكلامية من أهل اللسان على وحدة المعنى المستعمل فيه، بحيث لو تيسر للمتكلم لحاظ الأمور المتعددة استقلالاً وجعل اللفظ بأراء كل منها باستعمال واحد - لخصوصية فيه يمتاز بها عن عامة أهل اللسان، أو بإعماله العناية المشار إليها - لم يكن مجال لحمل كلامه عليه ما دام جارياً على الطريقة العرفية، بل لابد في الحمل عليه من انضاح خروجه عن الطريقة العرفية في بيانه.

ومنه يظهر أنه ليس كالأستعمال في المعنى المجازي، بحيث لو تردد الأمر بينهما كان محملاً، فصلاً عن أن يكون أول من المجاز بناءً على كونه حقيقياً. بل يتعين الحمل على المجاز لو كان مقبولا عرفياً بحيث يحمل عليه لو علم بالاستعمال في معنى واحد، لعدم خروجه عن الطريقة العرفية في الكلام، وإن كان محتاجاً للقربة، عملاً بأصالة الظهور.

والحمل على الحقيقة مختص بما إذا كانت مقتضى أصالة الظهور في فرض جري المتكلم على الطريقة العرفية في البيان، لا مطلقاً، ولو مع استلزامها الخروج عنها.

وإن لم يكن المجاز مقبولا كان الكلام محملاً ولا يحمل على الاستعمال في أكثر من معنى، لأن خروج المتكلم عن الطريقة العرفية في كلامه محتاج إلى عناية ليس بآء العقلاء على الحمل عليها من دون بيان.

وعلى هذا لو علم بالاستعمال اللفظ في أكثر من معنى بأحد الوجوه الثلاثة السابقة، كان المتعين الحمل على أحد الوجهين الأولين مع مقبوليته

عرفاً، لأنهما يرجعان إلى التصرف في المعنى الذي يكون به الاستعمال مجازياً، ومع عدم مقبوليتهما عرفاً، لعدم المناسبة للصحة لهما، أو عدم الجامع العرفي بين المعنيين، أو نحو ذلك يتعين البناء على الإجمال.

ولا مجال لما يظهر من تقرير درس بعض مشايخنا من الإجمال مطلقاً، لعدم المرجح، فضلاً عما يظهر منه في حاشيته على تقريره لدرس بعض الأعظم (قلس سره) من ترجح الوجه الثالث بناءً على كونه حقيقياً، لترحح الحقيقة على الجازم من وجهين الأولين.

بقي في المقام أمور:

الأول: أنه قد دمج استعمال اللفظ في أكثر من معنى مطلقاً أو بحسب الحقيقة لدعوى أن اللفظ موصوع للمعنى بقيد الوحدة، فاستعماله في أكثر من معنى - وإن كان ممكنًا - خروج عن القيد المذكور، فلا يصح، أو يكون مجازاً، كما في المعالم.

لكن إن كان المراد بالوحدة التي يدعى التقييد بها هي الوحدة الذاتية المفهومية المنقومة بخدود المعنى المفهومية، فيرجع إلى دعوى: أن اللفظ موصوع للمعنى بخدوده المفهومية الخاصة به، من دون أن يضم إليه غيره بخلاف يجمع بينهما.

فالوحدة المذكورة ليست قيداً رادياً على المعنى مأخوذاً فيه عند الوضع له، بل أعزلها في المعنى الموصوع له عبارة أخرى عن الوضع للمعنى بنفسه، لتقوم المعنى الموصوع له بخدوده المفهومية، ولا يمكن فرض الوضع له إلا بأحد تلك الحلول فيه.

ومنه يظهر عدم الخروج عن الوحدة المذكورة بالاستعمال في أكثر من

معنى بالوجه الذي هو محل الكلام، وهو جعل اللفظ بأزاء كل من المعنيين
بحدوده المفهومية الخاصة به من دون فرض وحدة اعتبارية بينهما، ليكون كل
سهما جزء المعنى المستعمل فيه.

ولا يخرج عنها إلا بالاستعمال في عدم المعنيين الذي تقدم أنه في الحقيقة
استعمال في معنى واحد يثنى على التصرف في المعنى الموضوع له، ويكون
بمآزاء، وأنه خارج عن محل الكلام.

وإن كان المراد بالوحدة الوحدة لاستعمالية، بأن يدعى أن اللفظ
موضوع للمعنى بقيد الاستعمال فيه وحده. أشكل أولاً: بعدم الدليل على
تقيد الموضوع له بذلك، بل للمشاهد من طريقة الواضعين خلافه، حيث يضع
اللفظ بأزاء المعنى من دون التفات للقيد المذكور كما أن المتبادر من اللفظ
في الأعلام الشخصية وغيرها هو معناه بحدوده المفهومية مجرداً عن القيد
للمذكور.

وثانياً: بأنه يمتنع تقيد المعنى الموضوع له بذلك، لأن الوضع له إنما هو
بالحاظ استعماله فيه، ويمتنع تقيد المعنى للاستعمال فيه بالقيد المذكور، لأن
القيد المذكور من شروط الاستعمال المتأخرة عنه رتبة، فلا يمكن لحاظه حينه
قيداً في المعنى المعروض للاستعمال والمتقدم عليه رتبة.

مع أن الخصوصية الاستعمالية من طوارئ المعنى بما له من تقرير
مفهومي، لا سعة فيه كي يقبل التضييق بالتقيد به، لا من طوائره بما له من
وجود خارجي، كي يكون قابلاً له لو كان واسعاً، لكونه كلياً منطبقاً على
كثيرين.

اللهم إلا أن يدعى كون الاستعمال في المعنى وحده شرطاً للوضع،

لا قيداً للمعنى الموضوع له. لكن لا طريق لإحراز اشتراط الواضع، ولا سيما مع ما هو المعلوم من عدم تبينه الواضع بذلك في مثل الأعلام الشخصية، وعدم وجود واضح خاص في غيرها، على ما سبق.

إلا أن يرجع إلى خروجه عن طريقة أهل اللسان - كما ذكرناه آنفاً - فلا يصح الاستعمال مطلقاً حتى يحار.

وإن كان المراد بالوحدة لوحدة لشخصية، بمعنى أن اللفظ موضوع للمعنى يقيد تشخصه خارجاً في فرد واحد، فيمتنع الاستعمال في معان متعددة لأنه يتوقف على إرادة أفراد بعددها

ولعل ذلك هو مراد صاحب المعالم، لأنه خص ذلك بالفرد دون المشي والجمع.

فهو غير بعيد في الجملة لتبادر الوحدة عرفاً منه، ومن ثم كان المفرد مقابلاً للمشى والجمع لا أعم منهما.

لكنه يختص ببعض الأسماء مما يختص بالواحد، مما يفرق فيه بين الجنس والواحد بالنساء، كتمرة وكمأة، والفرد السكر، حيث يختص أو ينصرف للواحد، دون ما يراد منه الجنس الصادق على القليل والكثير، كاسم الجنس المعروف باللام، والمواد الاشتقاقية التي تقع مورداً للأحكام التكليفية، كمادة: (اضرب) و(صل) وكذا الأعلام والحروف والهيئات ونحوها مما لا يدل إلا على المعاني محدودة المفهومية.

مع أن الوحدة لما كانت قيداً في المعنى ومن شؤونه لا أمراً مقابلاً له فلا يحل بها الاستعمال في أكثر من معنى، حيث لا يراد بكل منهما إلا المقيد بهما، فيكون المراد واحد من كل من المعنيين.

بل لا ينبغي التوقف في ذلك لو تصادق المعنيان في فرد واحد، كالسيد بالمعنى الأصلي اللغوي، ومعنى اعاشمي الذي هو مشهور عرفاً.

ثم إن أخذ الوحدة المذكورة في المعنى لو منع من الاستعمال في أكثر من معنى منع منه حتى مجازاً، لاستهجان استعمال المفرد في المثنى أو الجمع عرفاً، إلا بعناية تنزيلهما منزلة المفرد، ولا بد في المجاز من عدم الاستهجان.

الثاني: ربما يدعى جواز استعمال مثنى والجمع في أكثر من معنى، بأن يراد منهما المتعدد من أفراد معان متعددة لا من أفراد معنى واحد، فيراد من مثل: (عبدن) عين جارية وعين ناهية، بل ذهب في العالم إلى أن الاستعمال للمذكور حقيقي لا مجازي.

يدعى: أنهما في قوة تكرار المفرد، فكما يجوز استعمال المفردات مع التكرار في المعاني المتعددة، كل منها في معنى واحد، يجوز فيما هو بقوتها. واستدل على ذلك في العالم بشية لأعلام وجمعها، كالريدين والمهندات، مع وضوح تباين معاني الأعلام ومعانيها بسحو الاشتراك.

وتدفع بما أشير إليه في كلام غير واحد: من أن دلالتهما على التعدد إنما هو بهيئتهما، وبأن الهيئة إعادة معنى قائم بمحلول المادة لا في قبالة، وحيث كان المراد بمادتهما معنى واحداً، لوحدة الاستعمال للزمة بوحدة المعنى - كما سبق - كان التعدد المستفاد من الهيئة من شؤون ذلك المعنى، وهو تعدد فردة ووجوده، من دون أن يرجع إلى إرادة معنى آخر في قبالة.

ولا وجه لقياسه بتعدد المفردات التي يكون التعدد فيها للمادة والتي يصلح كل منها لإرادة معنى في نفسه باستعمال مستقل به، ولا تستعمل بمجموعها باستعمال واحد، كما في المقام.

ولا يراد بكونيهما في قوة تكرار المفرد إلا كونيهما مثله في إفادة التعدد الشخصي، لا ما يعنى تعدد المعنى.

وإنما جازت ثنية الأعلام وجمعها مع تبين معانيها لتأويلها بالمسمى الذي هو معنى واحد جامع بين تلك المعاني، والذي لا إشكال في جواز الاستعمال في أكثر من معنى بسحاطه، كما تقدم في صدر المسألة.

ويشهد بالتأويل المذكور خروج الأعلام بالثنية والجمع عن التعريف إلى التكثير والشيوع، فتحري عليها أحكام النكرات من قبول أدوات التعريف والوصف بالنكرة وعدم جوار الابتداء بها إلا لمسوخ، ولو بقيت على معانيها لبقيت على التعريف.

فهما نظير إصابة الأعلام التي لا تصح لولا تأويلها بما يوجب شيوعها، وهو المسمى.

ولذا كان ظاهر قولنا: (هذا زيدان) - مثلاً - يان اسمهما لا ذاتيهما، بخلاف قولنا: (هذا زيد).

فلا وجه لما في المعالم من أن التأويل المذكور تعسف لا دليل عليه.

الثالث: أن بعض المعاهيم الإضافية أو نحوها قد يختلف صدقها باختلاف منشأ انتزاعها، كعنوان لكبر والأكرم اللذين يصدقان قارة: بلحاظ العمر وأخرى: بلحاظ الجسم والجنس. وثالثة: بلحاظ الشأن والشرف.

ومثل ذلك وإن لم يوجب الاختلاف في المفهوم، بل في معيار الصدق، الذي هو محور الاختلاف المصداقي، إلا أن الظاهر دخوله في عمل الكلام، فيمتنع استعمال اللفظ في الإضافة بلحاظ أكثر من منشأ انتزاع واحد، لأن

ما هو موضوع الأثر والغرض ليس هو الإضافة، بل منشأ انتزاعها، فلا بد من ملاحظته في مقام استعمال اللفظ فيها عند الحكم عليها قيداً فيها، ويمتنع ملاحظة أكثر من منشأ واحد بمحصوليته وأخذ قيداً في الاستعمال الواحد، بعين امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

إلا أن يكون بين ما شئ استعمال للمختلفة قدر جامع، فيمكن الاكتفاء بملاحظته، ويتجه عموم الحكم لها، لكنه ليس نظراً لهل الكلام، بل نظراً للاستعمال في القدر المشترك بين المعاني الذي سبق خروجه عن محل الكلام.

هذا كله إذا كان استعمال اللفظ في الإضافة في مقام يتعلق بمنشأ انتزاعها، كالأحكام العملية التابعة للعرض والأثر الملتحقين بمنشأ الانتزاع، والقضايا التي موطئها الخارج ومحورها، أما لو لم يتعلق به فيمكن العموم تبعاً لوحدة المفهوم، كما في موارد شرح مفهوم الإضافة، حيث لا ملزم بالنظر للمعارض المصحح لانتزاعها وأخذ قيداً فيها، بل لا ينظر إلا إليها، والمفروض وحدة مفهومها، وعدم اختلافه باختلاف منشأ الانتزاع.

الرابع: بناءً على رجوع الجار للتصرف في مفهوم اللفظ، يكون الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي وبين المعنيين المجازيين في استعمال واحد من صغريات الاستعمال في معنيين، ويلحقه ما سبق. أما بناءً على رجوعه إلى ادعاء دعوى الفرد المجازي في المعنى الموضوع له اللفظ فلا مانع من الجمع بين الأفراد الحقيقية والمجازية، لدخولها في المعنى الواحد الذي استعمل فيه اللفظ.

نعم، الظاهر أن مبنى هذا القول على التصرف في المعنى الموضوع له اللفظ بنحو يشمل الأفراد المجازية جهة العلاقة المجازية، فاستعمال أسد في

الرجل الشجاع بادعاء كونه أسداً أي هو لادعاء أن أسدية الأسد بشجاعته
الحاصلة في الرجل الشجاع.

وحيثئذ يمتنع استعماله في مجازات متعددة بعلاقات مختلفة لا جامع هرفي
بيها، لتوقف استعماله في كل منها على ادعاء كون الموضوع له شاملاً له،
وأن ملاك التسمية هو جهة العلاقة بالصحة له، فيلزم من الجمع بين المجازين
لحاط كلتا الجهتين بخصوصيتهما ملاكاً للتسمية، ومناطقاً للمعنى المستعمل،
وهو راجع للاستعمال في المعين بخصوصيتهما.

وعليه لا يمكن الاستعمال إلا في مجاز واحد وحده أو مع المعنى
الحقيقي.

الخامس: في بعض النصوص: أن القرآن المجيد ظهراً وبطناً^(١)، وفي
آخر: أن له طاهراً وباطناً^(٢)، وفي ثالث: أن له بطلاً وللبطن ظهراً^(٣)، وفي
رابع: أن له بطلاً وظهراً وللظهر ظهراً^(٤).

وحيث كان الاستعمال في أكثر من معنى ممنعاً عند غير واحد فقد
حاولوا توجيه النصوص المذكورة وبحوها بحملها..

قارة: على ما يعم لوازم المعنى مما أريد بيانه يتبع للزوم وإن لم يكن
اللفظ مستعملاً فيه، نظير الكنايات.

(١) الوسائل ج ١٨، باب: ١٣ من أبواب صفات القاضي، حديث: ٢/ تفسير
العياشي ١: ١١.

(٢) الوسائل ج ١٨، باب: ١٣ من أبواب صفات القاضي، حديث: ٢٩

(٣) تفسير العياشي ج ١، ص ١٢.

(٤) الوسائل ج ١٨، باب: ١٣ من أبواب صفات القاضي، حديث: ٤١.

وأخرى: بما يراد من اللفظ بمحض لعلامية التي أشرنا إليها عند الكلام في المختار من وجه المنع، لا بنحو الإرادة الاستعمالية.

ولعله مراد المحقق الخراساني من جملة على ما يراد بنفسه حين استعمال اللفظ في المعنى من دون أن يكون مراداً من اللفظ.

إذ لا وجه لنسبته للقرآن لو لم يكن مراداً بالبيان منه، بل لا معنى لتعلق الإرادة به بنفسه ما لم ترجع إلى إرادة بيانه ونحوها.

ولعل الأقرب الأول، وقد يناسبه رسالة العياشي عن عمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ظهر القرآن الذين نزل فيهم، ووطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم»^(١). وما في مرسته الأخرى عن الفضيل عه عليه السلام قال:

«ظهره ووطنه تأويله منه ما مضى، ومنه ما لم يكس بعد، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع»^(٢).

هذا وحيث سبق أن وجه امتناع الاستعمال في أكثر من معنى تعذره عادة لقصور في المستعمل كان قاصراً عن المنع في القرآن فلا يلزم بتأويل النصوص المذكورة لو كان ظاهرهما الاستعمال في أكثر من معنى.

الأمر السابع: لأريب في أن الألفاظ التي يحكى بها عند المشرعة عن الوظائف الشرعية كالصلاة والزكاة والحج والصوم والخمس والأذان وغيرها صارت حقائق فيها بحو تتبادر منها من دون قرينة دون معانيها القديمة بحسب أصل اللغة، وإنما وقع الكلام بينهم في أن مبدأ ضرورتها كذلك في

(١) تفسير العياشي ج ١، ص ١١.

(٢) تفسير العياشي ج ١، ص ١١.

عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في كلامه وكلام تابعيه أو بعده، وهو المراد بالكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية.

ولا يخفى أن الثمرة لذلك تعيين مدلول الألفاظ المذكورة لو وقعت في الكتاب العزيز أو في كلامه صلى الله عليه وآله وسلم وكلام معاصريه بمجردة عن القرينة، فبناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية تحمل على الوظائف الشرعية للمذكورة، وبناءً على عدمه تحمل على المعاني اللغوية.

وتوهم أنه بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية بتعين الإجمال، لاشتراك الألفاظ المذكورة بين المعاني الجديدة والمعاني القديمة اللغوية.

مدفوع: بأن محل الكلام ليس هو مجرد الوضع للمعاني المذكورة، بل النقل لها بنحو يقتضي حصر المعنى القديم وإحتياج إرادته للعناية والقرينة، ولو في عرف الشارع الأقدس في لسانه ولسان تابعيه، كما هو الحال في العصور المتأخرة، وبطريق النقل في سائر الأعراف الخاصة للمعاني المستحدثة لهم، حيث يجب حمل الكلام الصادر من أهل عرف خاص من حثمة كونهم من أهل ذلك العرف على ما هو المعنى عندهم، لا بحسب أصل اللفظة.

ومثله ما عن بعض الأعظم (قدس سره) من عدم فعلية الثمرة المذكورة، إذ لا مورد يشك في المراد لاستعمالي فيه، لأن هذه الألفاظ قد صارت في زمان الصادقين (عليهما السلام) حقائق في المعاني المستحدثة. وما يرد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بحكم ما يرد منهم عليهم السلام إذا كان بطريقهم، وما كان بطريق غيرهم بخارج عن الابتلاء.

لاندفاعه: بأن ما ينقل عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من طريقهم عليهم السلام إنما يكون بحكم ما ينقل عنهم إذا نقلوه في مقام بيان التشريع،

حيث يتعين تنبيههم عليهم السلام إلى اختلاف المعنى عما عليه في زمانهم لو كان، أما إذا كان نقلهم له محض بيان الفاظه (صلى الله عليه وآله) كما في موارد نقل الخطب ونحوها فلا يلزمهم التنبيه للاختلاف.

وما ينقل من طريق غيرهم إنما يخرج عن الابتلاء إذا لم يكن النقل موثقاً به، والجزم يكون تمام ما نقل عنه (صلى الله عليه وآله) من غير طريق الأئمة عليهم السلام غير موثق بنقله محتاج إلى فحص. على أنه يكفي نقل غير الثقة بناءً على قاعدة السامع في أدلة السنن.

مع أنه يكفي في الثمرة ما ينقل عن الأئمة السابقين قبل الصادقين عليهما السلام فالجزم بعدم فعلية الثمرة غير حاصل.

وكنّا ما ذكره سيدي الأعظم (قدس سره) من أنه قد قيل: إن هذه المعاني يعلم بإرادة الشارع لها في جميع الاستعمالات، لشهادة التبع بعدم الاستعمال في غيرها.

إذ فيه: أنه لا مجال لدعوى الاستقرار التام، ولا سيما مع صراحة بعض نصوص الصلاة على المدفون بإرادة الدعاء منها^(١).

وكذا دعوى: احتفاف جميع الاستعمالات بالقرينة. إلا أن يراد منها القرينة العامة، وهي مألوفية المعاني المستحدثة ذهنياً، بسبب الابتلاء بها.

لكن يأتي أن ذلك شاهد بتحقيق الوضع لها وسبب له. ثم إنهم وإن خصوا الكلام في تحقق الوضع بعصر النبي (صلى الله عليه وآله)

(١) الوسائل ج ٢، باب: ١٨ من أبواب صلاة الجسزة، حديث: ٤.

وآله) إلا أن الثمرة لا تختص به، بل تجري في عصور الأئمة المعصومين عليهم السلام فكلما ثبت الوضع للمعنى الجديد في زمان إمام منهم عليهم السلام لزم الحمل عليه في الكلام الصادر منه وممن بعده من الأئمة ومن أتباعهم، وذلك مهم أيضاً بناءً على ما عليه الإمامية من أن كلامهم عليهم السلام وفعلهم وتقريرهم سنة تتبع كسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

إذا عرفت هذا فالظاهر تحقق الوضع التعيني في غالب الألفاظ المذكورة، وأنها استعملت أولاً في المعاني الجديدة إما مجازاً لمناسبتها للمعاني الأصلية، كالزكاة التي هي في الأصل النماء والصفاء وتسمى الحق الخاص بها بلحاظ كون أداؤه سبباً لها، أو لأنها من أمر بالمعنى الأصلي، كالصوم والأذان، ثم اشتهرت فيها حتى انصرفت إليها في زمن قريب في عرف الشارع وتابعه، بسبب تتابع الاستعمال منهم، ولألفية المعاني الجديدة في أذهانهم بسبب الابتلاء بها، والحاجة للحكاية عنها دون المعاني الأصلية، حتى يعد مع ذلك عدم تحقق النقل للمعاني المذكورة، بحيث يحتاج للقربة الخاصة على إرادتها من الألفاظ، كما هو المشاهد في جميع أهل الأعراف الخاصة بالإضافة إلى ما يختصون به من معاني.

غاية الأمر أن يبقى المعنى الأصلي معروفاً عند غيرهم ممن لا يتلى بالمعاني الجديدة. بل ربما يسري ذلك لكل بسبب أهمية العرف الجديد، وانتشاره، وكثرة أتباعه، خصوصاً فيما له أهمية من المعاني بين أهل ذلك العرف، حيث قد يكون له مرید ظهور وانتشار بين غيرهم بسببهم.

وأما الوضع التعيني، بتصريح لشارع بتعين هذه الألفاظ لهذه المعاني بنحو يتفرع عليه الاستعمال، فالظاهر أنه لا مجال لاحتماله في المقام، لما في

ذلك من العناية والكلفة غير المألوفة في تلك العصور، لأن الغرض الفعلي تفهيم المعاني ولو بالاستعمال فيها مع القرينة التي يسهل إقامتها مع أنه لو صدر ذلك منه صلى الله عليه وآله لظهر وبان، لأهميته جداً، وتوفر الدواعي لنقله، من دون موجب لإخفائه.

نعم، قرَّب المحقق الخراساني (قدس سره) تحقق الوضع التعيني بنفس استعمال اللفظ في المعنى بنحو استعماله فيه لو كان موضوعاً له، ولو بضميمة القرينة الدالة على أن الغرض منه الحكاية عن المعنى، والدلالة عليه بنفس اللفظ على أنه معناه، لا بالقرينة.

وهو وإن كان ممكناً بناءً على أن الوضع عبارة عن الالتزام بتعيين اللفظ بأزاء المعنى، وإبراز الالتزام المذكور إما بإنشاء ذلك المصموم، أو بفعل ما هو من شؤونه وتوابعه وهو الاستعمال الخاص، نظراً لإبراز الالتزام للعقدي بإنشاء مضمونه تارة، وبالمعاطاة أخرى.

إلا أن الظاهر عدم وقوعه، لما فيه من العناية والخروج عن الوضع الطبيعي في الوضع، بل قصد ذلك وإقامة القرينة عليه اشد مؤنة من إنشاء الوضع قبل الاستعمال صريحاً.

وأما ما ذكره بعض الأعيان المحققين (قدس سره) من أن ديدن العقلاء في العلوم والعنون التي يحترعونها ويدونونها والصاعات التي يزاولونها على تعيين الألفاظ المناسبة للمعاني المستحدثة لسهولة تفهيمها، وحيث امتنع الوضع التعيني بالوجه الأول تعين هذا الوجه.

فهو ممنوع، بل تكون المصطلحات لعلوم والفنون والصناعات تدريجي، ولا همّ للمؤسسين إلا تفهيم المعاني بالطرق غير المتكلفة بالاستعانة بالقرائن

للمسورة، ثم تتكوّن المصطلحات بتكرّر الاستعمال، ولا تكون وتضبط إلا بعد تكامل العلم أو الفن أو الصناعة وثبوت مصطلحاتها.

على أن الوجه الذي ذكره لامتناع الوضع التعييني بالوجه الأول، وهو أنه لو صدر من الشارع لصهر وباد، جاز في هذا الوجه أيضاً.

وما ذكره من أن كون الوضع فيه من توابع الاستعمال من دون تصريح به موجب لعدم الالتفات إليه، كي يهتم بنقته. كما ترى! لأن ترتب الغرض على الاستعمال بالنحو المذكور موقوف على إقامة القرينة على حاله، ومع قيام القرينة عليه يتوجه إليه، ويتعلق الغرض بنقله لما ذكرنا من توفر الدواهي لذلك.

فالعملة ما عرفت من تقريب الوضع التعييني.

هذا، والطاهر أن تلك اللفاظ موضوعة للمعاني الشرعية بحسب أصل اللغة، كالخج والعمرة، المعروفيتهما باسميهما في الجاهلية على ما هو للمعهود مسهما في الإسلام، تبعاً لشرعة إبراهيم (عليه السلام) وليس الاختلاف بين ما عندهم وما في الإسلام إلا في بعض الخصوصيات من باب التعطشة في المصداق، نظير الاختلاف بينا وبين نعام، من دون أن يرجع للاختلاف في المفهوم أو التشريع.

بل ادعى المحقق الخراساني (قدس سره) ذلك في كثير من الوظائف الشرعية، كالصلاة والزكاة والصوم، وسبقه إلى ذلك في الفصول، لما تصمته كثير من الآيات - وكذا الصوم - من تشريعها في الأديان السابقة.

لكن الطاهر أن ذلك إما يشهد بثبوت الوظائف في تلك الأديان لا على تسميتها بالأسماء المعصوصة، بل هو مقطوع بعدمه بعد اختلاف اللغة.

نعم، لو ثبت بقاء معروفيتها بين أهل تلك الأديان حتى مخالطهم العرب وألفوها بسببهم وعبروا عنها بالألفاظ المذكورة اتجه ذلك، إلا أنه لا طريق للحزم به وإن قرّبه في الفصول.

مع أن الاختلاف بين ما هو للمشروع في الإسلام وما هو المشروع عندهم مستلزم لأخذ الخصوصيات المميزة جزءاً من المسمى في عرف المسلمين لأنه مورد حاجتهم، بحيث يتبادر إليها من الكلام للبتي على عرفهم.

وليس هو كالاختلاف بيننا وبين العامة راجعاً إلى التعطلة في المصداق، بل هو يثني على اختلاف التشريع من دون تحطلة فيه.

ولا ينافي هذا كون الألفاظ بحسب أصل اللغة موضوعة للمقاسر الجامع بين الوظيفتين، وهو الوظيفة للمشروعة. ملاحظ.

وكيف كان مثبت كون الألفاظ المذكورة موضوعة للمعاني للمعهودة لغة لا يمنع من البناء على الحقيقة الشرعية فيها، لما سبق عند الكلام في الثمرة من أن عمل الكلام هو اختصاص المعاني لشرعية بألفاظها المعهودة في عرف الشارع بنحو تكون هي المتبادرة منها، فحصر المعنى الآخر للموضوع له بحسب أصل اللغة ومقتضى اشتقاق الكلمة في عرفه، لعدم تعلق غرضه به، لا بمجرد وضعها لها شرعاً ولو بنحو الاشتراك، كما هو الحال في الوصف اللغوي بناءً على القول المذكور، إذ لا إشكال في عدم اختصاصه بالمعاني الشرعية.

فالكلام في الحقيقة الشرعية إنما هو في اختصاص الألفاظ المذكورة بالمعاني الشرعية في عرف الشارع، إما بعد اختصاصها بالمعاني الأخرى، أو بعد اشتراكها بين المعنيين لغة.

نعم، بناءً على سبق الوضع للمعاني المذكورة لغة لو قيل بعدم الحقيقة الشرعية لا يتعين حمل الألفاظ في كلام الشارع على المعنى الآخر غير الشرعي، بل يزداد الأمر بينه وبين معنى الشرعي، كما هو الحال في جميع موارد الاشتراك.

بقي شيء

وهو أنه قال في المصول: «وربما عزي إلى الباقلاني القول: بأن هذه الألفاظ باقية في معانيها اللغوية، والربادات شروط لقبولها وصحتها. وهو غير ثابت».

وعليه يكون إطلاقها على الوظائف الشرعية في لسان الشارع والمشرعة من باب إطلاق لفظ الكل على بعض أعضائه أو أفرادها، كما قد يناسبه لزوم لام التعريف.

لكن كما ترى إذا لا ريب في عدم انطباق للمعنى الموضوع له بحسب أصل اللغة على بعض تلك الوظائف، غاية الأمر أن تكون بينهما مناسبة مصححة للإطلاق بحاراً، كما في الزكاة على ما تقدم التنبيه عليه.

وإنما يمكن الكلام في ذلك في مثل الصوم مما كانت فيه الوظيفة الشرعية من أفراد المعنى الموضوع له في أصل اللغة.

مضافاً إلى أنه إن أريد ببقاء تلك الألفاظ على معانيها اللغوية بقاؤها عليها حتى في العصور المتأخرة، فهو مخالف للوحدان، لعدم تباين تلك الوظائف منها عند المشرعة.

ولا ينافية شيوع دخول لام التعريف عليها، لأنها قد تكون جنسية لا عهديّة، نظير اللام في المقول بالعلبة.

وإن أُريد به بقاؤها عليه في عصر الشارع الأقلس فهو راجع إلى إنكار الحقيقة الشرعية، ولا مجال له بعد ما سبق في وجه الاستدلال عليها.

تنبيه:

لو فرض عدم بلوغ ما سبق في تقريب الوضع التعيني مرتبة يصلح بها لليتين بالوضع إما مطلقاً أو في خصوص بعض الألفاظ التي لم يكثر تداولها في الصدر الأول، أو في خصوص بعض الأرمنة، كأوائل عصر النبي صلى الله عليه وآله فحيث يعلم بالنقل بعد ذلك يكون استعمال الشارع للألفاظ المذكورة أو بعضها، أو في الزمر المذكور من مواردها إذا علم بتاريخ الاستعمال وشك في تقدم النقل عليه وتأخره عنه، الذي تقدم منا في آخر الكلام في علامات الحقيقة لزوم التوقف فيه والبناء على الإجمال، لا على الحمل على المعنى القديم. وأظهر من ذلك ما لو علم بتاريخ النقل وشك في تاريخ الاستعمال أو جهل بالتاريخين معاً، فراجع.

الأمر الثامن: اختلفوا في أن ألفاظ العبادات مختصة بالصحيح منها، أو تعمه والفساد.

وينبغي تمهيد الكلام في ذلك بذكر مقدمات يتضح بها محل الكلام أو يتيقن عليها الاستدلال أو غير ذلك مما له دخل بالمقام.

الأولى: لما كانت مرة البحث تتعلق بخطابات الشارع الأقلس ومحوها مما له دخل في الحكاية عن الشريعة - عسى ما يأتي - فالمهم هو اختصاص الألفاظ بأحد الأمرين في عصره.

وحينئذ لا ريب في جريان الرأى بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية وحمل الألفاظ المذكورة في استعمالات الشارع واستعمالات المحاكين عنه على

الوظائف الشرعية، حيث يقع النزاع في حملها مع التعرد عن القرينة على خصوص الصحيح منها أو الأعم منه ومن الفاسد.

أما بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فحيث لا تكون الوظائف المذكورة موضوعاً لها أشكل تحقق موضوع للنزاع المذكور، حيث لا مجال للحمل على كل من الأمرين بعد كون الاستعمال فيه مجازياً إلا بالقرينة المعينة له.

إلا أنه ربما يوجه النزاع حيث يزعم بوجهه:

الأول: ما أشار إليه المحقق لخراساني من إمكان النزاع في أن أي الأمرين من الصحيح أو الأعم قد لحظت العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي اللغوي ويكون الاستعمال في الآخر بتعمد وكماسته، بحيث يثنى على ملاحظة علاقته بالأول وعلاقة الأول بالمعنى الحقيقي، فأي منهما كانت العلاقة ملحوظة بينه وبين المعنى الحقيقي يكون مقتضى الأصل الحمل عليه مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، ولا يحمل على الآخر إلا مع القرينة المعينة له، لا ابتناؤه على مزيد عنائه.

لكنه يرجع إلى ابتناء الاستعمال في الآخر على سبك مجاز في مجاز، وهو في غاية الإشكال، لا تحصر مصحح الاستعمال المجازي ارتكازاً في مناسبة المستعمل فيه للمعنى الحقيقي وعدم الاكتفاء بمناسبته لما يناسبه. اللهم إلا أن الاستعمال فيه مبيهاً على التوسع في الجمار الأول، بتنزيله منزله في طول ملاحظة مناسبته للمعنى الحقيقي. فأم.

الثاني: إمكان النزاع في أن أي الأمرين أقرب عرفاً، لشدة مناسبته للمعنى الحقيقي، وإن كان الآخر مناسباً له أيضاً، لأن المجازات قد تتفاوت في

ذلك، فتفي المأهية - مثلاً - كما يستعمل مجازاً في نفي الصحة يستعمل في نفي الكمال، لتماثلتهما له معاً، وإن كان الأول أنسب، فيكون أقرب عرفاً، فيحمل عليه مع القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي إلا بقرينة معينة للثاني. لكنه موقوف على كون المناسبة المصححة للاستعمال قابلة للشدة والضعف، وهو غير ظاهر في المقام.

مع أنه لو أمكن دعوى: أن الصحيح أقرب من الأعم لدخل الصحة في شدة المناسبة للمعنى الحقيقي، فلا مجال لدعوى العكس، لأن الصحيح من أفراد الأعم واحد لخصوصية زائده عليه، فإن كان لتلك الخصوصية دخل في المناسبة كان أقرب من الأعم، وإن كانت منافية لها كان الأقرب هو الفاسد لا الأعم، وإلا لم يصح الاستعمال في الخصوصية إلا بلحاظ أن واحدتها من أفراد الأعم، الذي هو في الحقيقة استعمال في الأعم لا في الصحيح.

الثالث: ما قد يستعاد من بعض كلمات الحقن الخراساني (قلص صره) من أنه لو علم استقرار بناء الشارع في محاوراته على التدرج في المجاز بالاكتفاء في أحد المجازين بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، وعدم الاكتفاء في الآخر إلا بالقرينة المعية له، اتجه النزاع في أن أي الأمرين من الصحيح والأعم هو الذي يكتفى فيه بالقرينة الصارفة. لكن لا طريق لإثبات بناء الشارع على ذلك.

أقول: إن كان بناءه عليه تبعاً للطريقة العرفية في البيان، لوجه أحد المعنيين في كونه هو الظاهر عرفاً، إما لاختصاصه بالمناسبة للمعنى الحقيقي، ولا يصح استعمال في الآخر إلا لما سبته به أو لأقربيته للمعنى الحقيقي رجع إلى أحد الوجهين الأولين، فبلحقه ما تقدم فيهما.

وإن كان بناؤه عليه اعتباراً مع قصع النظر عن الطريقة العرفية في الاستعمال، فهو مما يقطع بعدمه، لاحتياجه إلى عناية خاصة وعدم ترتب الغرض عليه إلا ببيانه، ولو يبين لوصل ساء، لتوفر الدواعي على نقله من دون غرض في إخمائه.

مع أن لارمه التوقف لو احتمل ضياع القرينة على المعنى الآخر، لعدم وضوح بناء العقلاء على أصالة عدم القرينة إلا في تنقيح الطهور، دون تنقيح مقتضى طريقة الشارع الخاصة. إلا أن ثبت تعبد الشارع بها بالخصوص، ودونه حرط القتاد.

الرابع: ما أشار إليه سيدنا الأعظم (قدس سره) من إمكان النزاع في أن أي الأمرين هو مقتضى القرينة النوعية العامة، حتى يتعين الحمل عليه بتعدد الحقيقة، ولا يحمل على الآخر إلا بقرينة خاصة، فظهير النزاع في الأمر الواقع عقيب الخطر.

وهذا لا يخلو عن وجه لو كان هناك ما يصلح لأن يكون قرينة عامة في جميع موارد الاستعمالات المتصلة بالشارع الأقدس، بحيث يحتاج الخروج عن مقتضاها لقرينة خاصة.

وبهذا وما قبله - لوئماً - يتجه نزاع - أيضاً - فيما لو كانت الوظيفة الشرعية من أفراد المعنى اللغوي بحيث لا يكون الاستعمال فيها مجازياً. أما الوجهان الأولان فلا يجريان إلا فيما كان استعمال اللفظ فيها مجازياً ينتهي على ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى لغوي.

هذا كله لو احتمل الاستعمال في كلٍّ من الصحيح والأعم، أما لو كان المدعى عدم صحة الاستعمال أو عدم وقوعه إلا في أحدهما، إما

لأنحصار العلاقة به، أو لوجود الجامع بين أفرادها دون الآخر، أو لكونه محط الغرض دون غيره فلا إشكال في إمكان النزاع في تعيينه. فلاحظ.

الثانية: محل الكلام هو العبادات التي هي موضوعة - ولو في عرف المشرعة - للخصوصيات الزائلة أو للبينة لمفاهيم اللغوية، كالصلاة والصوم والاعتكاف والحج وغيرها، دون ما لم يكن كذلك، بل بقي على مفهومه اللغوي وإن قيد في مقام الأمر به ببعض القيود الزائلة على ذلك، كقراءة القرآن والسجود والركوع والدعاء والرياء، لأن القيود المذكورة لا توجب تبدل مفاهيمها.

نعم، يأتي - إن شاء الله تعالى - بعد النزاع عن محل البحث في هذه المسألة الكلام في المعاملات ذات البين الأتينية الاعتبارية، لأنها تنصف بالصحة والفساد بلحاظ ترتب الآثار المطلوبة عليها وعدمه، فيناسب إلحاقها بمحل الكلام.

الثالثة: تقدم في المسألة الخامسة من مسألت الأحكام الوضعية أن الصحة والفساد متزعان من التعامية وعدمها بلحاظ ترتب الأثر المهم، وإن تعريف الصحة تارة بموافقة الأمر، وأخرى بإسقاط الإعادة والقضاء ليس للاختلاف في مفهومها، بل في معيار صحتها تبعاً للاختلاف في الغرض المهم. ولا يخفى أن لموافقة الأمر في التعريف الأول يراد بهما تارة: خصوص الواقعين. وأخرى: ما يعم الظاهريين.

وعلى الأول تكون الموافقة للأمر أحص مررداً من إسقاط الإعادة والقضاء، لأنهما قد يسقطان بالنقص المأتي به غفلة أو سيباً أو خطأ أو جهلاً بسبب التعبد الظاهري، كالصلاة في موارد حديث: ((لا تعاد...))،

والصوم الذي يؤكل حبه نسياناً وغيرهما.

ولا مجال لدعوى: أن الإجراء في مورد كاشف عن تحقق الغرض من الأمر المستلزم لشمول الأمر الواقعي به لباً، لتبعيته للغرض سعة وضيقاً. لاندفاعها بما يأتي في مبحث الإجراء، إن شاء الله تعالى.

أما على الثاني فتكون أعم من وجه مورداً من إسقاط الإعادة والقضاء، حيث قد لا يسقط القضاء في موارد موافقة الأمر طاهراً، كما لو كان الإخلال بالأركان، وقد يسقط مع القطع بالموافقة خطأ من دون تعبد ظاهري في مورد، لامتناع جعل الحجة مع القطع.

هذا، ولم أعتز عاجلاً على تصريح بكلماتهم بتعيين معيار الصحة في المقام، وإن لم يعد عن أكثر حجج الفاتلين بالصحيح إرادة الموافقة الواقعية للأمر الواقعي، على ما ينصح عند الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

وهذا لا يهني ما ذكرناه وأكد عليه من أن الاختلاف بين التعريتين لا يرجع للاختلاف في مفهوم الصحة، بل في معيار صحتها. لأنه لا يراد بالوضع لخصوص الصحيح الاكتفاء بوصف الصحة بلحافظ أي منشأ انتزاع فرض، بل بلحافظ منشأ انتزاع خاص يناسب غرض الشارع من التسمية، فلا بد من تعيين ذلك.

الرابعة: لا إشكال في دخول الأجراء في محل النزاع، بمعنى أنه على الصحيح تكون تمام الأجراء مأخوذة في المسمى. وأما الشروط فقد وقع الكلام بينهم في دخولها مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو دخول خصوص الشروط التي يمكن التقييد بها، دون ما يمتنع التقييد به، كقصد امتثال الأمر، أو غير ذلك من التفصيلات التي أطالوا الكلام في الاستدلال لها. والمناسب ليكال

ذلك للكلام في حجة القول بالصحيح حتى يتضح مفادها.

الخامسة: ذكروا في ثمرة النزاع أنه على الأعم يتجه الرجوع لإطلاقات الخطابات المشتملة على عناوين العبادات المذكورة لنفي ما يحتمل اعتباره فيها من الأجزاء والشرائط التي لا يتوقف عليها صدق تلك العناوين عرفاً. أما على الصحيح فلا مجال لذلك، لأن الشك في اعتبار شيء فيها مساوق للشك في صدق عناوينها بدونه، ولا يمكن الرجوع للمطلق مع عدم إحراز عنوانه. نعم، بناءً على اختصاص النزاع بالأجزاء أو بها مع بعض الشرائط يمكن الرجوع في غيرها للإطلاق لو تم من جهته، لعين الوجه المذكور له على الأعم، بل هو راجع للأعم من حوثية الشروط للمذكورة.

كما أنه لو كان هناك شرح للمعانيات المذكورة، كالتصوص البيانية الواردة في الوضوء والصلاة ونحوهما أمكن التمسك بإطلاقه لنفي اعتبار أمر آخر في صدق عناوينها ويرتفع به إجمالها.

لكنه معارج عن محل الكلام، إذ الكلام في إطلاق أحكام هذه العناوين، لا في إطلاق شرحها. فما قد يظهر من بعض الأعظم (قلم سره) من استثنائه من الثمرة المتقدمة في غير محله.

هذا، وقد يُدعى أنه لا مجال للرجوع لإطلاق الخطابات مطلقاً حتى على القول بالأعم لوجهين:

أولهما: ما أشار إليه شيخنا الأعظم (قلم سره) من أنه حيث قام الإجماع بل الضرورة على أن الشارع لا يأمر بالفاسد، فقد ثبت تقييد المسميات المذكورة في أدلتها دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لتمام ما يعتبر فيها واقعاً، ولا مجال معه للتمسك بالإطلاق، لعدم الشك في التقييد، بل

في تحقق القيد جلايد من إحرازه.

ويندفع بما أشار إليه (قلنس سره) من أن عنوان الصحيح لم يؤخذ قيداً زائداً في للأمر به، ليمنع من التمسك بإطلاقه، ويجب إحرازه، بل هو منتزع من مقام الأمر ومترتب عليه، لأن كل ما تعمق به الأمر فما يطابقه صحيح، فإذا كان مقتضى إطلاق الخطاب تعلق الأمر بالمسمى بمجرداً عن كل قيد كان الصحيح تمام أفراد المسمى للمعروض أنه الأعم.

مضافاً إلى أن ذلك مختص بإطلاقات الأوامر بالعبارين المذكورة، دون إطلاقات بقية أحكامها، حيث لا يرم بتقيدها بالصحيح. إلا أن يدعى العلم بذلك فيها أيضاً.

ثانيهما: ما أصر عليه (قلنس سره) في مبحث الأقل والأكثر الارتباطين من أن جميع الأوامر الواردة في الكتاب المجد بالعبادات - كالصلاة والصوم والحج - ليست واردة في مقام بيان ما هو المشروع منها، بل في مقام الحث والتأكيد عليها، مع إهمال بيانه وإيكاله إلى الخطابات المتعرضة لذلك، الواردة قبله أو التي ترد بعده.

وعمم في التقارير ذلك لخصبات السعة الشريعة أيضاً، وذكر أنها إما أن تكون في مقام الإهمال أو في مقام بيان خواص العبادات وآثارها، من دون أن تكون في مقام بيان مقدار ملزمها، ولم يشذ عن ذلك إلا شاذ.

وما ذكره (قلنس سره) قد يتم فيما ورد في مقام التأكيد على العمل والحث عليه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (١)

وقوله عز اسمه: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(١) لأن مقام الحث والتأكيد يناسب سبق التشريع لما هو للمشروع والمفروغية عنه.

أما ما تضمن الأمر بالعمل وتشريعه، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾^(٢) وقوله عز وجل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٣) فمجرد تضمنه التشريع لا ينافي ثبوت الإطلاق له فيما هو للمشروع، لأن مقام التشريع يناسب بيان المشروع، فالإكتفاء في بيانه بذكر العنوان طاهر في الإكتفاء به على إطلاقه.

وأما ما نظّر له به من قول الطبيب لمرريض في غير وقت الحاجة: (لا بد لك من شرب الدواء، أو المسهل) وقوله للمولى لعهده: (يجب عليك السفر غدًا) حيث لا مجال للتمسك فيها بإطلاق الدواء والمسهل والسفر من شرح لها وبيان خصوصياتها المطلوبة ~~في تحقيق كبريتها~~

فهو إما يسلم في مثل الدواء لقربة خاصة مانعة من احتمال تعلق الغرض بصرف ماهيته، كما يقتضيه الإطلاق، للعلم باختلاف أفرادها في سنخ الأثر، وتضاد كثير من آثارها، وعدم مناسبة كل مرض إلا لبعضها، دون مثل المسهل مما له جهة خاصة يمكن تعلق الغرض بها من دون فرق بين خصوصياتها، وكذا السفر، حيث يمكن تعلق الغرض بمفارقة الوطن هرباً من ظالم أو تخلاًصاً من تكليف لازم أو نحوهما.

(١) سورة النساء : ١٠٣ .

(٢) سورة هود : ١١٤ .

(٣) سورة البقرة : ١٨٣ .

إلا أن نعم يتعلق الفرص بخصوص بعض خصوصيات المسهل أو السفر، فيمتنع التمسك بالإطلاق، نظير ما ذكرناه في إطلاق الدواء. لكنه راجع للمانع من الإطلاق، لا لما قد يظهر منه (قلس سره) من عدم انعقاده مع ورود الكلام في مقام التشريع.

نعم، لا يعد عروض الإجمال لأغلب المطلقات المذكورة، لنظير ما سبق، حيث يعلم بعدم إرادة الإطلاق منها، بنحو يكفي بما ينطبق عليه العنوان بناءً على الأعم، لا بناءً على الأعم - كما سيأتي - على الاكتفاء في صدق العنوان على بعض الأجزاء المعينة - كالأركان - أو غير المعينة بنحو البدلية، ومن المعلوم عدم إرادة الاكتفاء بذلك في شيء من أحكام هذه العناوين، بل لابد فيها من أجزاء معاصرة لا يخل تخلفها بالتسمية عرفاً، حيث يكشف ذلك عن ورود الإطلاقات لبعض التشريع مع إيكال - بيان حدود المشروع إلى غيرها - ولعل هذا هو مراد شيخنا الأعظم (قلس سره).

هذا، وقد حكى في الفصول عن جماعة جعل الثمرة من الرجوع للاشتغال عند الشك في اعتبار شيء في العبادة بناءً على الصحيح دون الأعم. وهو إما يتجه بناءً على التعصّل في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطين بين كونه مسيئاً عن إجمال العنوان وعدمه، فيرجع في الأول للاشتغال وفي الثاني للبراءة. إذ لو قلنا بعموم الرجوع فيه للاشتغال لم يفرق بين الصحيح والأعم، إلا بناءً على تمامية الإطلاق على الأعم - على ما سبق الكلام فيه - فيرفع به اليد عن الأصل.

ولو قلنا بعموم الرجوع فيه للبراءة - كما هو الظاهر - لم يفرق بينهما أيضاً. إلا بناءً على بعض وجوه الجامع الصحيح الآتية المستلزمة لرجوع

الشك للشك في الامتثال، الذي لا إشكال في الرجوع فيه للاشتغال.

هذا، وربما توضح بعض الثمرات عند الكلام في الجامع الصحيح والأهمي، الذي يدعى أنه المسمى على كل من القولين.

السادسة: الوضع لكل من الصحيح والأعم ينتهي على فرض الجامع بين أفراد كل منهما يكون هو للموضوع له بعد وضوح كون الوضع في المقام من باب الوضع العام والموضوع له عام، لما هو المعلوم من إمكان الاستعمال في المفهوم الجامع مع قطع النظر عن الخصوصيات الفردية.

هل لو كان من باب الوضع العام والموضوع له خاص فقد سبق أنه لا بد فيه من ملاحظة الجامع، إما لكونه دمجاً في الموضوع له بنحو تكون الخصوصيات قهراً فيه على البديل، أو لكونه معياراً لتعيين الخصوصيات الموضوع لها وضبطها.

ومن هنا يتعين الكلام في تعيين الجامع على كل من القولين، هل هو من أهم مباحث المسألة وعملة ما ينتهي الاستدلال عليه فيها. والكلام فيه في مقامين:

المقام الأول

في الجامع الصحيح

وقد يشكل تصويره لوصوح الاختلاف أفراد الصحيح في كثير من العبادات - كالوصوء والصلاة والحج - اختلافاً فاحشاً.
وقد حزم المحقق الخراساني (قلس سره) بوجوده وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره.

قال: «فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة - مثلاً - بالناحية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمنين ونحوهما»
وقريب منه ما ذكره بعض الأعيان المحققين (قلس سره).
وما ذكره (قلس سره) ينتهي ..

أولاً: على ما أشار إليه هنا وفي غير مقام من ملزمة وحدة الأثر لوحدة المؤثر، بهو يكشف عن جهة مشتركة بين الأمور المؤثرة يستند إليها الأثر.

وثانياً: على امتياز كل عبادة ذات عنوان محاص بأثر يخصها، لا يشاركها فيه غيرها، من العبادات أو غيرها.

وثالثاً: على عموم الآثار المذكورة لتعام أفراد الصحيح وقصورها عن تمام أفراد الناقص حتى الهزئ منها، بدءاً على أن مرادهم بالصحيح - الذي

يُدعى الوضع له - خصوص مطابق الأمر - كما سبق تقريره - لا مطلق المجزئ.
أما الأخير فلا طريق لإثباته، لأن الأثر المذكورة سبقت في الأدلة لبيان
الفائدة، لا لبيان ملاك الأمر، كي يدور مدارها وجوداً وعلماً، فلا مانع من
عمومها للناقص غير المأمور به، خصوصاً ما كان نقصه مجهولاً للمكلف عند
إثباته به.

كما لا مانع من قصرها عن بعض أفراد المأمور به، واختصاصها
بالكامل منها المشتمل على شروط القبول أو بعضها، إذ لا طريق لإثبات
عمومها لتمام أفرادها إلا الإطلاق الذي يشكل الاستدلال به مع عدم ورود
لبيان للمأمور به، بل في مقام الحث والتأكيد على المأمور بعد الفراغ عن
مشروعيتها.

ولا سيما مع ظهور بعض أدلة شروط القول في عدم الاعتداد بالعمل
بدونها، حيث يقرب جداً كون مصححه عدم ترتب مثل هذه الآثار المهمة.
ومثله الثاني، لأن مجرد نسبة الأثر للماهية لا يقتضي اختصاصها بها،
وليس في أدلتها قرائن تقتضي بالاختصاص، كما لعله لم يرد في بعض الماهيات
أدلة تشهد بثبوت آثارها، ليقع الكلام في اختصاصها بها.
وأما الأول فالكلام فيه قارة: في الطباق الكبرى المذكورة على المقام.
وأخرى: في الدليل عليها.

وقد استشكل سيدنا الأعظم (قدس سره) في الأول بأنها إما تلزم
بفرض الجامع في المقام لو كانت أفراد العادة علة حقيقية للأثر المذكور،
أما لو كانت علة معنة له فلا تلزم بالجامع بينها، لأن كلاً من وجود الشرط
وعدم المانع مؤثر في القابلية مع عدم الجامع بين الوجود والعدم.

ويدفع: بأن كونها معدات إنما يمنع من لزوم فرض الجامع بينها
لو اختلف سنخ تأثيرها فيه، كالشرط وعدم المانع، لرجوعه إلى اختلاف الأثر
حقيقة، لأن أثر كل جزء من أجزاء العلة جهة خاصة من جهات المعلول.
أما مع اتحاد جهة التأثير فاللزام الساء على وجود الجامع بين المؤثرات
لو ثبت الكسرى المذكورة، وظاهر نسبة الآثار في الأدلة للعبادات كونها
- بتمام أفرادها - مقتضيات لها، لأن مقتضى هو الذي يصح نسبة الأثر له
عرفاً، دون الشرط وعدم المانع.

بل طاهرها فعلية ترتبها عليها، إما لكونها عللاً تامة، أو لتحقيق بقية
أجزاء العلة معها.

وأما الثاني فالذي ذكره المحقق البحراني (قدس سره) في مبحث
الواجب التعييني في وجه الكسرى المذكورة. أنه لا بد من نحو من السنخية
بين العلة والمعلول.

فإن كان المراد بالسنخية كون الأثر من سنخ للمؤثر كي يلزم اتحاد
المؤثرات سنخاً بعد فرض أثرها، الذي هو عبارة أخرى عن لزوم الجامع
بينها، فلا يلزم به، بل لا مجال له، لرجوعه إلى لزوم وجود الجامع الماهوي
بين العلة والمعلول، ولا يظن من أحد البناء عليه.

وإن كان المراد بها أن استناد الأثر للمؤثر ليس اعتبارياً بل هو تابع
لخصوصية ذاتيهما، لما قيل: من أنه لو لا ذلك لأثر كل شيء في كل شيء،
فهو لا يقتضي لزوم الجامع بين المؤثرات بحيث يستند له الأثر دون
خصوصياتها، إذا لا استحالة في كون خصوصية ذات الأثر الواحد تناسب
تحقيقه بمؤثرات متعددة لا جامع بينها. ومن هنا لا مجال للبناء على الكسرى

المذكورة.

وقد أصر على ما ذكرنا بعض المحققين وغيره، مدعياً اختصاص الملازمة المذكورة بالواحد الشعصي، لاختصاص برهانها به، على ما أحاط الكلام فيه بما لا يسعنا التعرض له، بل يظهر منه إنكار هذه الملازمة في الواحد النوعي من صدر المحققين، كما يظهر من غيره معروفة إنكارها فيه بين جماعة من أهل العقول.

هذا كله بالنظر للمقدمات التي ابتى عليها استكشاف الجامع المذكور، وأما بالنظر له في نفسه فيشكل في وجهين:

أولهما: أنه كيف يمكن مرض الجامع الماهوي الحقيقي بين أفراد الصحيح مع اختلافها في الخصوصيات للعترة في فردية الفرد له؟ فإنه وإن أمكن اختلاف أفراد الماهية الواحدة في الخصوصيات، بل هو مما لا بد منه في تعددها، إلا أنه ليس ينحو تكون الخصوصيات دخيلة في فردية الفرد للماهية، بل هي زائدة عليها لا يستلزم تخلفها خروج الفرد عن الفردية.

أما الخصوصيات المثابنة في المقام فقد تكون مقومة لفردية الفرد، لتوقف الصحة عليها فيه دون غيره من الأفراد، بل قد تكون مانعة عن فرديتها، كالركعة الرابعة المقومة لصلاة العشاء والمبطللة لصلاة المغرب.

نعم، لو لم يكن المؤثر المسمى متحداً مع الفعل ذي الأجزاء والشرائط، بل مبايناً له مسبباً عنه ارتفع المحذور للذكور، لإمكان اختلاف أفراد السبب بهذا الوجه، كالبناء للمؤثر للظل الذي يستعمل فيه مقدار خاص من الماء في حالة، وقد يخل به للمقدار المذكور في حالة أخرى.

لكن لا مجال للالتزام بذلك في المقام، لما هو للعلوم من اتحاد المسمى مع

الفعل بنحو يصح حمله عليه، وليس أحدهما مسبباً عن الآخر. ولذا كان المرجع مع الشك في الجزئية أو الشرطية هو البراءة عند المشهور، مع أن المسمى لو كان هو المسبب عن الأجراء والشرائط رجع الشك للشك في المحصل الذي هو مجرى قاعدة الاشتغال بلا إشكال.

ثانيهما: أن وجود القدر المشترك واقعاً لا يكفي في التسمية ما لم يكن معلوماً ومحدوداً ولو إجمالاً، لينتصر عند الوضع في مقام تعيين اللفظ بأرائه، وعند جعل الحكم له في مقام لتشريع وعند الاستعمال في مقام الحكاية عنه وأدائه باللفظ.

وحبثنا الجامع الماهوي الحقيقي المذكور إن كان مدركاً بنفسه استغني عن استكشافه بالأثر وكان المناسب التمسك على حدوده ولو بالرسم. وإن لم يكن مدركاً بنفسه لم يكف وجوده واقعاً في صحة الوضع له والاستعمال فيه.

ودعوى: أنه يكفي تصويره من طريق أثره إجمالاً، فالصلاة - مثلاً - هي الذات الناهية عن المحشاء بما لها من وقع متقرر في نفسه.

مدفوعة: بأن اللازم عدم انعكاس تصور المسمى عند الاستعمال عن تصور الآثار المذكورة، لإحصار طريق تصويره بتصورها، وهو مخالف للوحدان، بل قد يتصور معاني هذه الألفاظ في مقام الاستعمال وغيره من لا يعلم بثبوت الآثار المذكورة لها.

كيف ولارمه نعيبة بيان ثبوت هذه الآثار لها في القضايا المتضمنة لذلك، لرجوعه إلى قضية بديهية بشرط المحمول. على أن ذلك - لو تم - أهني عن استكشاف الجامع الحقيقي بالملازمة المدعاة بين وحدة الأثر ووحدة

المؤثر، حيث يكفي الجامع الانتزاعي بين النوات المؤثرة للأثر المذكور وإن فرض عدم الجامع الحقيقي بينها.

وبالجملة: ما ذكره (قلس سره) في تصوير الجامع غير تام في نفسه، ولا حال عن المحذور.

ومما ذكرناه أخيراً يظهر أنه لا مجال لدعوى: انتزاع الجامع المذكور من الآثار المذكورة، على أن تكون مقومة له مفهوماً، بلحفاظ أن الجهة العرضية المشتركة صالحة لانتزاع العنوان القابل للتسمية، بلا حاجة إلى الملازمة بين وحدة الأثر ووحدة المؤثر.

لاندفاعها. بأن لارمها عدم تصور معاني هذه الألفاظ إلا بتصور هذه الآثار، ولغوية بيان ثبوتها لها، نظير ما سبق بل لا ريب في عدم التطابق للمفهومين بين مثل الصلاة والنهي عن العيشاء، ولا يكون الحمل بينهما أولياً ذاتياً.

على أن لازم ذلك الرجوع مع الشك في اعتبار شيء فيها للاشتغال، للشك في تحقق العنوان المكلف به للموجب للشك في الامتنال بدونه، لأن العنوان المذكور حيث كان متزعماً من جهة رائدة على فعل المكلف وهي ترتب الأثر الخاص عليه كانت مصباً للتكليف عرفاً، وحيث كانت معلومة فلا إجمال في المكلف به، ليقصر على للتيقن منه، بل يجب إحراز الفراغ عنها نظير الشك في المحصل.

وتردد الفعل الواحد لتلك الجهة بين الأقل والأكثر لا يوجب إجمال للمكلف به، لأن التكليف به لا يرجع للتكليف بمقدار خاص منه يفرض فيه الإجمال، بل إلى التكليف بما يحصل الأثر منه مع إبهام مقداره وعدم النظر

إليه.

نعم، لو لم يكن العنوان مترعاً من جهة زائدة على فعل المكلف، بل حاكياً عن العمل بنفسه كان تردد العمل بين الأقل والأكثر مستلزماً لإجمال المكلف به، فيرجع فيه للرأية.

وكذا لو كان مترعاً من جهة زائدة على فعل المكلف إلا أنه لم يكن موضوعاً للتكليف بنفسه وبمحمشاً أثره، بل سبق لمحض الحكاية عن الفعل بذاته معرئ عن كل جهة خارجة عنه، كما ذكرناه أولاً في ذيل تعقيب ما ذكره المحقق الخراساني.

وقد أطننا الكلام في ذلك في التنبيه الأول من تنبيهات أصل الرأية. مراجع.

ولعل المحقق الخراساني إنما أصر على جريان الرأية لفرضه الجامع المتحد مع الأجزاء حاكياً عنها بدواتها لا بلحاظ ترتيب الأثر عليها، وإن كان مستكشفاً بالأثر بضميمة الملازمة التي ادعاها.

هذا، وقد ذكر شيخنا الأعظم (قدس سره) أنه لا مجال لتقرير الجامع بنحو يشمل تمام أفراد الصحيح، إذ لا مجال لفرض الجامع المركب المتين على ملاحظة الأجزاء والشرائط بخصوصياتها بعد اختلاف أفرادها فيها اختلافاً فاحشاً، فكلما هو صحيح في حال فاسد في آخر، ولا الجامع البسيط المنتزع من جهة عرضية أو إضافية أو نحوهما خارجة عن الأجزاء والشرائط، كالمنتزع من الأثر الخاص أو نحوه، لظهور ما سبق منا.

وحينئذٍ ذكر - كما في التقريرات - أن الوجه هو الالتزام بأن الموضوع له هو خصوص الأجزاء والشرائط الشخصية الثابتة في حق القادر المختار،

العالم العام، من دون حاجة إلى فرض جامع عنواي بسيط بينها. وليس ما ثبت في حق غيره من أفراد المسمى الحقيقية، بل هو بدل مستقط عنه. نعم، قد تكون حقائق متشرعية ناشئة عن توسع التشريعة في استعمال الالفاظ فيها بسبب ترتب الأثر للمهم عليها، وكثر ذلك منهم حتى صارت حقائق عندهم، لكن لا بلحاظ انتزاعهم لجامع بينها وبين المعنى التام بل بلحاظ وضعهم لأفراد الناقص لمشاركتها للموضوع له الأصلي في مناط التسمية عندهم، نظير الوضع العام والموضوع له الخاص الذي لا يفرض فيه قدر جامع في مقام الاستعمال في الأفراد.

وبشكل ما ذكره من وجوه:

أولها: أن الأجزاء والشروط الثابتة في حق المقادر المختار العالم العام مختلفة في أنفسها باختلاف الأوقات والحالات والأفراد فتختلف اليومية في أحوالها وفي حالتي الحضر والسفر، كما تختلف عن بقية الفرائض، وتختلف الفرائض عن التوافل، والتوافل فيما بينها، وتختلف أقسام الحج والعمرة، إلى غير ذلك، فلو أمكن فرض القدر الجامع بين الأفراد المختلفة أمكن فرضه بينها وبين ما ثبت في حق الشخص المذكور.

ثانيها: أن دعوى كون الوضع أو استعمال في لسان التشريعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص محالمة للمرتكزات الاستعمالية القطعية، حيث لا إشكال في ملاحظة القدر الجامع عند الاستعمال، كما في المثني والجمع والاستعمال في الماهية.

بل دعوى ذلك في لسان الشارع لأقدس أهون من دعواه في لسان التشريعة، لأن إدراك المستعمل فيه في لسانه بالتبادر بضميمة أصالة تشابه

الأزمان، وفي لسانهم بالوحدان غير تقابل لتشكيك.

وثالثها: أن التزام عدم إطلاق معاوين المذكورة في لسان الشارع على ما ثبت في حق المضطر غريب جداً لا يناسب الآيات والنصوص، فقد صدرت آية التيمم بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ (١)، وقال تعالى: - في صلاة الخوف - ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ...﴾ (٢)، إلى غير ذلك مما يتضح بأدنى نظرة في الاستعمالات.

ومن الغريب جداً التزامه بأن ثبوت الأجزاء والشرائط غير المتعذرة في حق من يكتفى به بالعمل الاصطلاحي من بعض الجهات ليس لإطلاق أدلتها - لأن موضوعها المسمى، وهو خصوص التام - بل للإجماع على ثبوت تلك الأجزاء في حق من لم تتعذر عليه.

وأما ما ذكره من امتناع فرض الجامع المركب الحاكي عن الأجزاء والشرائط الشخصية، فقد أورد عليه سيدنا الأعظم (قدس سره) بإمكان كون الجامع مركباً ينطبق على القليل والكثير بأن يكون القليل في بعض الأحوال واحداً لجهات يكون بها مصداقاً للمفهوم المركب بعين مصداقية الكثير له، فكما جاز أن يكون الزاب أحد الظهورين عند فقد الماء جاز أن يكون القليل قائماً مقام الكثير في فرديته للجامع بلا قصور فيه.

نعم، جعله مركباً من خصوص الأجزاء المعنوية في كلماتهم من التكبير والقراءة ونحوهما مانع من اضبطه بحو يصدق على القليل والكثير صحيحين. لكن لا يلزم به في مقام تصوير الجامع ثبوتاً.

(١) سورة المائدة : ٥.

(٢) سورة النساء : ١٠٢.

ويندفع: بأن ذلك راجع إلى عدم انطباق الجامع على الأجزاء بأنفسها وذواتها، بل بلحاظ خصوصية زائدة عليها، بطر عنوان الطهورية في التراب، وذلك هو المراد بالجامع البسيط، إذ لا يراد به في كلام شيخنا الأعظم (قلس سره) ما لا ينطبق على المركب الخارجي، بل ما لا يحكي عن خصوصيات أجزائه المتكثرة، وإنما يحكي عن جهة قائمة بتمام أجزائه على اختلافها مع النظر للأجزاء بنحو الإبهام من حيثية النوع والكم.

وحيث يجري فيه ما أورده شيخنا لأعظم (قلس سره) على الجامع البسيط، فلاحظ.

هذا، وربما يقرر الجامع الصحيح بوجه لابد في توضيحه من مقدمة ..

وهي: أنه لا إشكال في تعيين للماهيات الحقيقية تبعاً لحدودها الواقعية. فكل شيء يلاحظ معها إما أن يكون دخیلاً فيها، فيتعد صدقها بدونه، أو غير دخیل فلا يتوقف صدقها عليه، بل لو قارنها في الفرد كان خارجاً عنها غير دخیل في فردية الفرد لها، ولا يحكي باللفظ الدال عليها عند إطلاقه على ذلك الفرد، ولا يعقل التردد فيها بالإضافة للشيء الواحد بنحو لا يتوقف صدقها عليه، لكن لو قارنها كان دخیلاً في فردية الفرد لها ومحكياً بلفظها إذا أطلق على ذلك الفرد، لتبعية حدود الماهية لواقعها غير القابل للترديد، وليست فردية الفرد إلا متعرعة على الواقع المذكور من دون دخیلة فيه، ليمكن اختلافها باختلاف الأفراد.

ولذا سبق في تعقيب ما ذكره لتحقيق الخراساني (قلس سره) امتناع فرض الجامع الحقيقي المدهوي بين أفراد الصحيح مع اختلافها في الأجزاء

المعتبرة فيها.

أما الماهيات الاعتبارية المخترعة فلا مانع من التزديد فيها، لتقومها بالاعتبار، ولا حرج على المعترف في كمية اعتبارها، بل له لحاظها بالإضافة لبعض الخصوصيات بنحو التزديد تبعاً لاختلاف الأفراد فيها سواء كانت تلك الخصوصيات من منسج ما به الاشتراك بين الأفراد أم من منسج آخر.

فمثلاً: مفهوم الدار لا بد فيه من مكان مسور مشتمل على غرفة، إلا أنه قد أخذ لا بشرط بالإضافة إلى عدد الغرف، وإلى بعض الكماليات، كالحمام والسرداب، فهي في طرف عدمها في الفرد لا تخل بصدق الدار التامة عليه، وفي ظرف وجودها لا تكون رائدة عليها خارجة عنها، بخلاف مثل المثل التحاري، فانه لو اتصل بالدار لم يدخل فيها، بل يكون المجموع أكثر من دار.

إذا عرفت هذا، فاختلاف أفراد الصحيح في الأجزاء والشرائط منسجاً وكماً لا يجمع من فرض جامع اعتياري يسها قد أخذت فيه خصوصيات الأجزاء بنحو التزديد، تبعاً لاختلاف لأفراد فيها، إلا أنه لا بد فيه من لحاظ جهة تجمع شتات أفرادها للمختلفة، وتقصر عن غيرها من أفراد الفاسد.

والإشكال إنما هو في تعيين تلك الجهة، بعدما عرفت من أنه لا مجال للبناء على لحاظ جهة عرضية أو انتزاعية خارجة عن حقيقة الأجزاء المختصة بالأفراد الصحيحة التي يتنى عليها الجامع البسيط، كما سبق، ومع ما هو المعلوم من أن أي مقدار فرض من لأجزاء والشرائط لا يطابق الأفراد الصحيحة، لأنه صحيح في حال دون آخر. ولذا مع غير واحد من وجود الجامع الصحيح.

لكن الظاهر أن الإشكال المذكور مختص بما إذا كان الوضع تعيينياً من قبل الشارع الأقدس مع قطع النظر عن التشريع، حيث لا جهة تصلح للتعيين حيث، وقد سبق في مبحث الحقيقة الشرعية أنه لا مجال للبناء عليه، بل الوضع تعيني مستند للاستعمالات للتكثرة من الشارع وللتشريعة في المعاني الشرعية بعد الابتلاء بها بسبب التشريع، إذ عليه يمكن كون التشريع معياراً عندهم في التسمية، لا معنى أن الوضع يكون للمشروع عما هو مشروع، ليرجع للجامع البسيط، الذي لا مجال للبناء عليه، بل معنى أن العرف الخاص بعد الالتفات لأفراد المشروع من كل حقيقة من هذه الحقائق، وإدراك نحو سلبية بينها، ينتزع منها جامعاً اعتبارياً صالحاً للانطباق عليها ويكون الوضع له.

ولا مانع من شمول الجامع المذكور لما شرع بعدها لتحقيق ملاك التسمية فيه.

فالتشريع يكون طريقاً لتحديد التشريعة الأفراد التي ينتزع الجامع منها بعد إدراك نحو من السلبية بينها، مع انطباق الجامع على كل فرد فرد بما له من أجزاء وشرائط اقتضاها التشريع بما بينها الذاتية، وليست خصوصياتها ملحوظة إلا بنحو التزديد تبعاً لواقع الأفراد المشروعة المختلفة فيها. ومثل هذا الجامع يمكن الوضع له ثبوتاً. وإن كان إحراز ذلك موقوفاً على النظر في حجة القول بالصحيح.

هذا، ولا يخفى أنه لا مجال لاستعمال الشارع في الجامع المذكور في مقام تشريع الماهية أو تشريع فرد منها، لتأخر صدق العنوان عن التشريع رتبة، بل لابد في بيان ما هو المشروع من الاستعمال بوجه آخر، ولو

بالاستعمال في المعنى اللغوي مع تقييده ببعض القيود بنحو تعدد الدال والمدلول.

وحينئذ لو شك في اعتبار شيء فيه بنحو توقف صحته عليه ولا يكون مشروعاً بدونه لم يكن موضوع للثمرة المتقدمة، وهي إجمال الخطاب بسبب إجمال العنوان الصحيح من حيثية لأمر المشكوك، لفرص عدم الاستعمال فيه، بل يتعين الرجوع للليل التشريع فإن نهض بيان اعتباره أو عدمه، وإلا كان المرجع الأصل.

نعم، يمكن الاستعمال فيه من قبل الشارع أو المشرعة بعد الفراغ عن التشريع تارة: في مقام الإخبار عن التشريع في مثل قولنا: الصلاة أو صلاة الظهر واجبة.

وأخرى: في مقام بيان أمر آخر، كقوله تعالى: ﴿إِنْ الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) وقولنا: زيد كثر الصلاة.

وثالثة: في مقام الحث على العمل كقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾^(٢)

ورابعة: لبيان طلبه بعنوان خاص رالداً الذاتية اللازمة لمشروعته، كما قد يقال في مثل: لا تدع المسعد من دون صلاة.

أما في الأول فيمكن الشك في اعتبار شيء في العمل بطل بدونه. والظاهر في مثله عدم التمسك بالإطلاق، لعدم إحراز صدق العنوان بدون المشكوك، بعد احتمال عدم مشروعية العمل بدونه، ليدخل في ضابط أفراد،

(١) سورة العنكبوت : ٤٥.

(٢) سورة البقرة : ٢٣٨.

هل يكون محملاً من حيثية المشكوك، كما سبق عند بيان ثمة النزاع.
وأما في بقية الصور فحيث لم يكن المقصود للمتكلم بيان المشروع، هل
بيان بعض ما يتعلق به بعد الفراغ عن مشروعته محلوده، فلا إطلاق من
حيثية ما يعتبر فيه ليقع الكلام في التمسك به.

نعم، يمكن في الأخير الشك في اعتبار شيء في موضوع المطلوبة الزائدة
من دون أن يخل تخلفه بصحة العمل ومشروعته الذاتية، بل بخصوصيته،
وحيث كان ظاهر المتكلم بيان موضوع للمطلوبة الزائدة أمكن التمسك
بالإطلاق لنفي اعتبار ذلك، لصدق العنوان بدونه، بقاءً على أن المراد به
الجامع المذكور. وربما يأتي حد الاستدلال للصحيح والأعم بعض ما ينفع في
المقام. ومنه سبحانه يستمد العون والتوفيق.

المقام الثاني في الجامع الأعمى

وبما سبق منا في تقريب الجامع الصحيح يتضح تقريب الجامع الأعمى، لأنه بعد ابتلاء أهل العرف الشرعي بالمأهيات المعروعة الجديدة، والنظر إلى أفرادها المختلفة، وإدراك نحو سلبية بينها، فكما يمكنهم انتزاع جامع اعتباري بين أفرادها المشروعة مع أخذ خصوصيات الأجزاء فيه بنحو التزديد حسب اختلاف الأفراد فيها. كذلك يمكنهم انتزاع جامع أوسع يشمل هذه الأفراد وما يشبهها عرفاً بما يباحثها في الأجزاء، وإن كان فاسداً لعدم مشروعيتها.

وعليه في الجملة ينتهي تقسيم العمل إلى التام والناقص والصحيح والفاسد، لأن التقسيم مرع ملاحظة جامع بين القسمين يكون مقسماً لهما. ولعله إلى هذا يرجع تقرير الجامع بأنه: عبارة عن معظم الأجزاء التي تدور التسمية مدارها عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدمه عن عدمه. وفي التقريرات أنه سبب إلى جماعة من القائلين بالأهم، بل قيل: أنه المعروف بينهم.

حيث لا يعد عدم إرادتهم الوضع لمفهوم للمعظم، لعدم انسياقه من هذه الألفاظ، بل لواقع الأجزاء التي يتحقق بها للمعظم في الخارج. كما لا يعد أن يراد بالمعظم الجملة المعتد بها التي يكفي بها في صدق الاسم عرفاً بنحو البهلية، لا خصوص أجزاء معينة منها كالأركان، لوضوح صدق المسمى

عرفاً مع الإخلال بأي جزء فرض.

وأيضاً لا يراد بالوضع لها الوضع لخصوصها بحيث يكون انضمام الباقي لها موجباً للزيادة على المسمى، للقطع بطلانه، بل لرومها في تحقق المسمى، وإن صدق المسمى على التام بمجموعه، بل على الزائد عليه أيضاً.

غاية الأمر أنه يلزم المزيد بالإضافة لخصوصيات الأجزاء المختلفة حسب اختلاف الأفراد فيها منعاً وكماً، وقد سبق في تقريب الجامع الصحيحي أنه ليس محذوراً في المقام.

ومنه يظهر حال ما أورد عليه في تقريرات والكفاية مما يتنى على امتناع المزيد في المفهوم بالإضافة للخصوصيات التي تختلف الأفراد فيها. ولعل هذا أحسن الوجوه المذكورة في المقام وأبعدها عن الإشكال، كما يظهر بمراجعة تلك الوجوه في التقريرات والكفاية وغيرهما، ولا مجال لإطالة الكلام فيها بعد ذلك.

إذا عرفت هذا فقد استدل على الصحيح بوجوه:

أولها: التبادر. وقد سبق في تقريب الجامع الصحيحي أنه لا إجمال في مفهومه كي يتعذر التبادر إليه، غاية الأمر أن تفرع فردية الفرد منه على تشريعه مانع من الحمل عليه في الخطابات المتكاملة للتشريع، وأنه لا مانع من إرادته في مقام الإخبار عنه أو غيره مما لا يرجع إلى مقام التشريع.

لكن قد يجاب عن التبادر: بإمكان استناده إلى كون الصحيح محط الأغراض والآثار، فإن ذلك كالقربة العامة على إرادته عند الإطلاق، المانعة من القطع باستناد التبادر لحاق النمط.

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد، فقد أصر عليها المحقق الخراساني

(قلس سره) مدعياً أن الإطلاق وإن صح تسامحاً وبالعناية إلا أن السلب يصح أيضاً بالمداقة، التي هي المعيار في الكشف عن قصور المعنى الموضوع له عن مورد السلب.

لكن المتيقن بلحاظ عدم ترتب لأثر ألهم - كالأجزاء وفراغ النعمة - المصحح لتنزيل العمل منزلة العدم، أما صحته بلحاظ المعنى الارتكازي للمسميات التي هي علامة المجاز فهي لا تخلو عن إشكال، ولا يتسنى القطع بها.

لأنها: ما تضمن من الآيات والروايات إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، وقوله (صلى الله عليه وآله): «(الصلاة عماد دياركم)»^(٢)، وقوله (عليه السلام): «(الصلاة قربان كل تقي)»^(٣)، وقوله (عليه السلام): «(الصوم جنة من النار)»^(٤)، وقوله (عليه السلام): «(احموا واعتصموا تصح أديانكم، وتتسع أرزاقكم، وتكفون مؤنة عيالاتكم)»^(٥).

بدعوى: أن مقتضى إثباتها لمعاهمة ثبوتها لجميع أفرادها، وحيث لا تثبت للفاقد لم يكن من الأفراد المدخلة في المسمى.

(١) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٢) الوسائل ج ٢، باب: ١ من أبواب الاستحاضة، حديث: ٥.

(٣) الوسائل ج ٤، باب: ١٢ من أبواب فروع الصلاة، حديث: ٦.

(٤) الكافي كتاب الإيمان والكفر، باب: دعائم الإسلام، حديث: ٥، ج ٢: ١٩.

(٥) الوسائل ح ٨، باب: ١ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، حديث: ٧.

وكذا ما تضمن أخذ بعض الأجزاء والشرائط في التامية كقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بطهون»^(١) وقوله (عليه السلام): فيمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته: «لا صلاة له إلا أن يقرأ بها...»^(٢) وقوله (عليه السلام): (فإن النبي صلى الله عليه وآله) قال: إن أصحاب الأراك لا حج لهم. يعني الذين يقفون عند الأراك^(٣)، لظهوره في عدم صدق معاني هذه الألفاظ حقيقة على العاقد لهذه الأمور وإن صلغت عليها تسامحاً.

لكن سبق عند الكلام في تقريب المحقق الخراساني (قدس سره) للجامع للصحيح أنه لا مجال لاستفادة اختصاص الآثار بالأفراد الصحيحة ولا عمومها لجمعها من الأدلة المشتبه لها.

على أنها لو اختصت بها فلم يبق إلا تخصيص أفراد المسمى بالصحيح، بل لورود أدلة هذه الآثار للحث على العمل تأكيداً للناحية التشريعية ودفعاً للعمل بمقتضاه، فيختص ما يقصد بيانه منها بمورده وإن كان المسمى أعم منه.

ودعوى: أن اعتماد المتكلم على القرينة المذكورة بخلاف الأصل، وأن مقتضى الأصل جريه على مقتضى الوضع.

مدفوعة: بأنه لم يتصح بناء العقلاء على عدم اعتماد المتكلم على

(١) الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الوضوء، حديث: ١.

(٢) الوسائل ج ٤، باب: ١ من أبواب القراءة في الصلاة، حديث: ١.

(٣) الوسائل ج ٩، باب: ١٩ من أبواب احرام الحج والوقوف بعرفة، حديث: ١١.

ما يحتف بالكلام مما هو صاخ للقربة مع الشك في المراد فضلاً عما لو علم بالمراد وشك في كيفية الاستعمال، ولتيقن إما هو يناقضهم على أصالة عدم القربة عند الشك في وجودها مع شك في المراد، كما أشار إليه في الجملة المحقق الخراساني (قلس مره).

وأما ما تضمن نفي الماهية بانتفاء بعض الأجزاء والشرائط فالاستدلال به موقوف على إحراز كون النفي حقيقياً بلحاظ انتفاء المسمى لا ادعائياً بلحاظ عدم ترتب الأثر اللهم، ولا تنهض أصالة الحقيقة بذلك، لأن المتيقن من بناء العقلاء عليها ما لو شك في المراد دون ما لو علم بالمراد وشك في كيفية الاستعمال.

ومن الظاهر أن ما سبق الكلام له هو كان هو الغرض الأقصى للمتكلم ليس هو بيان سعة المفهوم وتحديد نطاقه، نظير كلام اللغويين، لوجع الشك في كون النفي حقيقياً أو ادعائياً إلى شك في المراد الذي هو بحري أصالة الحقيقة، بل بيان عدم الاعتماد بالعمل في مقام الامتثال، لأن ذلك هو وظيفة الشارع الأقدس، ولذا لو دُنَّ على لا احتراء يعاقد الجزء أو الشرط دليل كان معارضاً للأدلة المتقدمة، ولو كانت تلك الأدلة مسوقة لتحديد المفهوم لم يكن معارضاً لها، لأن عدم صدق المسمى على الفاقد لا ينافي الاحتراء به بدلاً عنه. فمع العلم بمراد المتكلم - وهو عدم الاعتماد بالفعل المناقص في مقام الامتثال - لا تنهض أصالة الحقيقة بإحراز كون النفي حقيقياً لا ادعائياً، لتنهض الأدلة المتقدمة بالمدعى، وإنما تنهض بأن عدم الاعتماد حقيقي لبطلان العمل، لا مجازي بلحاظ عدم كماله.

ومنه يظهر حال ما في التقريرات من دعوى: ظهور التركيب للذكور

في نفي الحقيقة. وأنه منافع بأن انطهور بلذكور موقوف على سوق الكلام
لشرح المفهوم أما مع سوقه لبيان عدم الاعتداد بالناقص في مقام العمل، فلا
تكون ظاهراً إلا في ذلك، فيحمل على عدم الاعتداد به حقيقة لبطلانه.

رابعها: أن طريقة الواضعين وديدنهم في الوضع للماهيات المعترعة هو
الوضع لخصوص التام منها، لأنه الذي تقتضيه حكمة الوضع وهي مساس
الحاجة للتعبير عنها كثيراً، والحكم عليها بما هو من لوازمها وآثارها. وأما
استعماله في الناقص الذي قد تدعوا الحاجة إليه فليس إلا تسامحاً تنزيلاً
للمعلوم منزلة الموجود.

ومن الظاهر أن الشارع لا يتخطى عن الطريقة المذكورة، لارتكازيتها.
وقد اعتمد شيخنا الأعظم (قدس سره) كما في التقريرات - على هذا
الوجه وأطال في تقريره وتوضيحه.

وذكره المحقق الخراساني إلا أنه قال: «ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن
كانت غير بعيدة إلا أنها قابلة للمنع» ولذكور في تقرير المنع وجهان:

الأول: ما ذكره بعض الأعيان المحققين (قدس سره) من أن غرض
الوضع لما كان هو تسهيل طريق التفهيم والتعبير عن المعنى الجديد فهو
لا يختص بالصحيح التام، بل يهم العاقل الناقص أيضاً، حيث قد يتعلق
الفرض بالتعبير عنه وبيانه، كما قد يتعلق بالتعبير عن الجامع بينه وبين
الصحيح، ولا وجه مع ذلك لاختصاص الصحيح بالوضع، بل يتعين الوضع
للأعم تبعاً لعموم الفرض، وعليه جرت سيرة العقلاء.

بل ذلك في أوضاع الشارع الأقدس أظهر، لأن غرضه في أكثر أحكامه
وفي تشريعها هو تسهيل الأخذ بشريعته وتيسير طريق الوصول إليها حيث

كان الوضع للأعم مستلزماً لفتح باب الأخذ بالإطلاقات التي يتوصل بها لمعرفة الأحكام، كان المناسب منه اختباره، دون الوضع للمصحح الذي ينسب معه ذلك، كما سبق عند الكلام في ثمرة المسألة.

وفيه: أن تفهيم الأفراد العائدة أو الأعم والتعبر عنهما ليس داخلاً في الغرض النوهي من الوضع للمعنى الجديد، ولا في المقصود بالأصل منه، بل قد يتعلق به الغرض الشعصي لحاجة طرفة، كما يتعلق بتفهم سائر المعاني من دون أن يكون مطوراً ولا ملتفتاً إليه حتى الوضع، بل ليس المطور والملتفت إليه إلا المعنى الجديد بما له من حدود مضبوطة بها يتقوم الصحيح التام منه، وبها يكون موضوعاً للآثار الداعية لإحتراعه.

كما أن الرجوع للإطلاق على تقديم الوضع للأعم - لو تم - ليس من الأمور المقصودة من الوضع ولا الملتفت إليها حينه، وإن كان من توابعه للترتبة عليه بمقدمات الحكمة، بل ليس الملتفت إليه والمقصود منه إلا تفهيم المعنى.

ولو فرض الالتفات إليه، فرفع لإجمال بيان حدود المسمى، وتوضيحه الذي لا إشكال في الرجوع لإطلاقه - كما سبق - أولى من الوضع للأعم، المبني على الدوران مدار التسمية العرفية التي هي غير منضبطة، والتي قد تستلزم ضياع كثير من الحدود المأخوذة في المطلوب، أو تكلف التقييد بها في كل حكم تؤخذ فيه.

الثاني: ما ذكره سيدنا الأعظم (قدس سره) من أن التمام والنقصان كالصحة والعيب تطرآن على الماهيات المسميات، فيقال: سرير ناقص وسرير تام، ويبت ناقص ويبت تام، وثوب ناقص وثوب تام، كما يقال: أنه صحيح

ومعيب بلا تصرف ولا عناية، فلا بد من الالتزام بكون المسميات بهذه الأسماء الأعم من التام والناقص الذي يطرأ عليه نقصان كما يطرأ عليه التمام. وكذا الحال فيما نحن فيه.

وفيه: أن فرص التمامية والنقص شاهد بكون المسمى هو التام، إذ لو عمّ الناقص كانت الماهية المسماة مشككة، والمشكك يصدق على المرتبة الثانية بعين صدقه على المرتبة العالية، من دون أن تكون الأولى ناقصة ولا الثانية زائدة، كالخط الموضوع للأعم من الطويل والقصر، والجماعة الموضوع للأكبر من الكبيرة والصغيرة، ولا يكون النقص إلا بفوت بعض المسمى الملازم لأخذ متممه فيه واختصاص التسمية بالتام.

ولذا كان التوصيف بالنقص من منح الاستدراك والاستثناء عرفاً، وبالتمامية من منح التأكيد الذي لا يختلف معاده عن المؤكد ثبوتاً، وإن اختلفا إثباتاً.

كما لا إشكال ظاهراً في انصراف لإطلاق إليه وإن لم يختص به الأثر، بل كان الناقص واقياً ببعض ما يترتب على التام، إذا لم تكن قرينة على كون الغرض هو المرتبة العالية من الأثر.

ولا يتأتى هنا ما سبق في النادر من احتمال استناده للقرينة العامة، وهي اختصاص العرص بالتام، لفرص عدم اختصاص التام بالأثر، وعدم القرينة على كون الغرض هو المرتبة العالية من الأثر.

ولا مجال لقياس المقام بالصحة والعيب اللذين هما من الحالات الطارئة على الفرد من دون إخلال بشيء من مقومات ماهيته الدخيلة في المسمى، لعدم كون المعيار فيهما على تمامية الأجراء وعدمها، بل على عروض أمور

خارجية تمنع من ترتب العرض النوعي من الماهية على الفرد.

ومن هنا لابد من ابتناء التقسيم إلى التام والناقص على نحو من العناية، والخروج في لفظ المقسم عن معناه - وهو ما يطابق التام - واستعماله في الأعم منه ومن الناقص، بطريق تقسيم الماء إلى المطلق والمصاف، والدينار إلى الصحيح والمزور، وبلحاظه قد يطلق على النقص، ولا يمتني على الحقيقة.

ولذا لا إشكال في صحة التقسيم والاستعمال المذكورين فيما يعلم باختصاصه بالتام، كالقرآن المجيد، والكتب التي يسميها أصحابها، والتي لا إشكال في كون المسمى هو التام منها، مع أنه يصح تقسيم نسخها للتام والناقص.

نعم، حيث كان بين القسمين في موارد التقسيم المذكورة نحو من السلبية متقومة بالصورة أو غيرها كن انتزاع الجامع الأعم بينها ارتكازياً لا يحتاج لمزيد عناية، بل قد تحصى العناية فيه، وليس هو كالتقسيم في أسماء المقادير - كالأعداد والأوران والمكاييس والمصاحات - المتقومة بمحض الكم من دون أحد نحو صورة فيها يسهل ملاحظتها انتزاع الجامع بين التام والناقص منها، ولذا يحتاج التقسيم فيها لمزيد عناية ظاهرة.

ومن هنا فقد يجعل التوصيف بالتامة والنقص، والتقسيم للتام والناقص دليلاً آخر على الوضع للصحيح.

اللهم إلا أن يستشكل في صحة التوصيف والتقسيم بلحاظ نفس العناوين والمسميات، لاحتمال ابتئاته على ملاحظة ترتب الأثر وعدمه، فيراد التامة والنقص بلحاظ الأجزاء التي يترتب عليها الأثر، لا الأجزاء المقومة للماهية للتامة، فلا ينافي الوضع للأعم، بل يناسبه.

وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما تقدم علم نهوض الوجهين المتقدمين بدفع ما ذكره شيخنا الأعظم من الاستدلال بطريقة الواضعين، وأن الظاهر تماميته في نفسه بناءً على كون الوضع في المقام تعييناً مستنداً للشارع الأقدس أو غيره.

أما بناءً على ما سبق في مبحث الحقيقة الشرعية من كون الوضع تعييناً مستنداً للاستعمال في المعنى الجديد بعد تجديد الابتلاء به فكما يمكن اختصاصه بالصحيح لأنه مورد العرض والأثر فتصرف الاستعمالات إليه حتى يختص الوضع به كذلك يمكن عمومته للفاسد الذي هو مورد للابتلاء أيضاً بعد اختراع الماهية، فيكون الوضع للجامع المنتزع بملاحظة السنية الذي تقدم تقريب الجامع الأعمى به. وتعيين أعم الأمرين محتاج إلى دليل.

نعم، لا يعد كون الأول أنسب بلحاظ ما هو المرتكز من كون الصحيح هو للنطور بالأصل بسبب كونه مورد الأثر وموطن الغرض، والفاسد من توابعه من غير أن يكون مراداً بالاستقلال. لكن في بلوغ ذلك حداً صالحاً للاستدلال إشكال.

وبأني ما يتضح به الحال عند بيان المختار إن شاء الله تعالى. هذه عمدة الوجوه المستدل بها للصحيح. وهناك بعض الوجوه الأخر ظاهرة الضعف خصوصاً بملاحظة ما تقدم، فلا مجال لإطالة الكلام فيها. وحيث انتهى الكلام في حجج الصحيح يقع الكلام فيما استدل أو يستدل به على الأعم، وهو وجوه:

أولها: التبادر، الذي هو محكس بناءً على ما سبق من تصوير الجامع الأعمى، لكن لا إشكال في التبادر لخصوص الصحيح، وإن سبق أنه لا مجال

للاستدلال به على الوضع له لاحتمال عدم استناده لحاق اللفظ، بل للقرينة العامة، وهي اختصاص الأثر به، وعلى كل حال لا تبادر للأعم.

ثانيها: عدم صحة السلب عن العاسد، الذي لا مجال للإشكال فيه بعدم تحصيل الجامع الأعمى، كما قد يظهر من غير واحد. لما سبق من تقريره. ولو غرض الطر عنه فالجامع المذكور قد يكون ارتكارياً غير متحصل لنا تفصيلاً، إلا أنه يستكشف بصحة السلب وعدمها سعة انطباقه في الخارج، وهو نحو من المعرفة له، لأنه معرفة به بلازمه.

والعمدة في رده: أن عدم صحة السلب وإن كان مسلماً في الجملة إلا أنه لم يتضح عدم صحته بملاحظة المسمى بما له من الحدود المعهومية، إذ قد يكون بلحاظ الجامع المنتزع ارتكاراً، المشار إليه عند الكلام في صحة التقسيم إلى التام والناقص، الذي سبق أن انترعه لا يحتاج إلى مزيد عناية بل قد تخفى العناية فيه لكونه ارتكارياً. ويأتي إن شاء الله تعالى ما يشهد بائتمام صحة السلب على ذلك عند بيان المختار في المقام.

ثالثها: صحة التقسيم إلى الصحيح والعاسد، حيث يدل على انطباق المسمى المقسم على كل منهما وكونه أعم منهما.

وما سبق من منع الاستدلال عسى الأعم بصحة التقسيم إنما هو في التقسيم للتام والناقص، لتوقف صدق لتمامية والنقص على دخل الجزء الذي يدوران مداره في المسمى، بخلاف الصحة والعاسد فإن المعيار فيهما ترتب الغرض النوعي وعدمه وإن تحقق للمسمى في الحالين، بطور ما تقدم في الصحة والعيب.

ويظهر الحال فيه مما تقدم في سابقه، لوضوح أن صحة التقسيم

لا تكشف عن عموم المعنى الموضوع له، إلا إذا ثبت كون المراد بالمقسم في مقام التقسيم هو المعنى الموضوع له، بما له من الحدود المفهومية، ولا طريق لإثبات ذلك في المقام بعدما سبق من أن الجامع بين التمسك والنقص ارتكازي تخفى فيه العناية، حيث قد يكون هو المراد في المقام وإن لم يكن موضوعاً له. رابعها: جملة من النصوص الطاهرة في إطلاق المناوين على الفاسد، كمروث فضيل - أو صحيحه - عن أبي جعفر (عليه السلام): «قال: بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية. فأطاع الناس بأربع وتركوا هذه. يعني: الولاية»^(١)، وفي صحيح زرارة عنه (عليه السلام): «أما لو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع نفسه ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه...»^(٢).

مختار من كتب الحديث

فإن الأخذ بالأربع في الأول، وبالصوم والتصدق والحج في الثاني لا يكون إلا بإرادة الفاسد منها، بناءً على بطلان العبادة من غير ولاية، ونحوه ما تضمن نهي الخائف ونحوها عن الصلاة مما هو كثير جداً، لتعذر الصحيح منها في حقها، فيمتنع بهيها عنه. وفيه: أن الاستعمال اعم من الحقيقة، كما سبق في الاستدلال بنظر ذلك للصحيح.

على أن المراد من الأربع التي أخذ بها في الأول هي التي بني عليها

(١) الكافي كتاب الإيمان والكفر، باب: دعائم الإسلام، حديث: ٣، ج ٢: ١٨.

(٢) الوسائل ج ١، باب: ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ٢.

الإسلام، وهي خصوص الصحيحة، فلا بد من كون الأخذ بها مجازياً، ولو لاعتقادهم صحتها، فلا يكشف عن صدق المسمى بعملهم حقيقة.

كما أن ما تضمن النهي عن الصلاة للمحدث - مثلاً - إن كان إرشادياً فكما يمكن أن يكون إرشاداً إلى بطلان العمل مع تحقق المسمى به - كما هو مقتضى الوضع للأعم - يمكن أن يكون إرشاداً إلى عدم تحقق العمل ذي العنوان الخاص وهو المسمى، كما هو مقتضى الوضع للصحيح.

وإن كان مولوياً راجعاً إلى تحريم الفعل - كما هو الملحق في وجه الاستدلال - فمن المعلوم أن المحرم ليس مطلق ما يصح إطلاق الاسم عليه عرفاً ليناسب الأعم، بل خصوص ما هو الصحيح لو لا الجهة الموجبة لنهي عنه، فيناسب الصحيح.

وبعبارة أخرى: لا بد من إنباء الاستعمال المذكور على نحو من التصرف والخروج عن مقتضى الأصل، سواء قسا بالصحيح أم الأعم، إذ على الأعم يراد من الإطلاق بعض أمراء المسمى، وعلى الصحيح يراد بالعنوان ما يصدق عليه المسمى لو لا الجهة الموجبة للنهي، ولا مرجح للأول ليصح الاستدلال بمثل هذا الاستعمال.

ومنه يظهر حال الاستدلال بإمكان نذر مثل ترك الصلاة في الحمام مع عدم خصوص الصحيح منها لتعلره بسبب النهي الحاصل من النذر، ولغير ذلك مما أطلوا في بيانه.

لاندفاعه: بما سبق من أن الاستعمال أعم من الحقيقة، ونزوم إنباء الاستعمال على نحو من التصرف والخروج عن مقتضى الأصل بأحد الوجهين المتقدمين، وقد أطلوا في تقريب هذا لوجه والجواب عنه بما يضيق الوقت عن

متابعتهم فيه. كما يضيق عن التعرض للوجوه الأخر التي سطرها في التقريرات، لظهور ضعفها، ولا سيما بملاحظة بعض ما سبق.

وقد ظهر من جميع ما تقدم عدم بهوص ما ذكره بإثبات أحد الأمرين من الصحيح والأعم.

وحيث سبق في تقريب الثمرة عدم لتمسك بالإطلاق على كل منهما يتضح عدم أهمية هذا الخلاف، لعدم ترتب الثمرة العملية عليه.

نعم، لا يعدد إمكان تقريب الوضع بنحو من التفصيل بين الوجهين الذي قد ترتب عليه نحو من الثمرة العملية، قد يلائم بعض الوجوه المتقدمة للصحيح، وعمدتها الوجه الرابع.

أن الظاهر من الأدلة الشارحة للعبادات بأنواعها، كالوضوء والصلاة والحج، وأصنافها، كصلاة العبد ونحوه، والإفراد كونها بصدق بيان أجزاء المسميات المعتبرة فيها التي يكون الأخلال بشيء منها موجباً لنقص العمل المسمى وعدم تماميته، لا بيان ما يجب فيها وإن لم تتوقف عليه تمامية المسمى، وإلا فلا طريق لمعرفة جزئية شيء منها، مع أنه لا إشكال في استفادة جزئيتها إما بمجموعها - كما هو الحال على الصحيح - أو في الجملة - كما هو الحال على الأعم.

ومن ثم كان ظاهر الأدلة المذكورة أن المسمى هو للركب من تمام الأجزاء - تبعاً لظهورها في لزومها بتمامها - لا للركب منها في الجملة.

واحتتمال خروج المشرعة بسبب كثرة الاستعمالات إلى تسمية الأعم من التام والناقص بعيد جداً لا يعتد به عرفاً.

سواء أريد به كون الأعم هو للمسمى ابتداءً بحيث لم يبلغ ما هيته

الشارع حد التسمية، أم تجدد الوضع له بعد الوضع للتمام بنحو النقل أو الاشتراك.

للمخالفة الأول لما هو المتعارف من أحد الماهيات المتعارفة من مخترعها، ولا سيما في حق أتباعه، بصيغة ظهور الأدلة الشارحة في كونها شرحاً للمسمى بعد الفراغ عن التسمية، خصوصاً بعد أن كان التام هو عطف الغرض ومورد الأثر المهم.

والثاني إنما يتجه لو لم يبق لخصوصية التام خصوصية في الابتلاء تقتضي خصوصية في الحاجة للتفهم، بحيث يكون الابتلاء به كالاقتداء بالناقص، ولا إشكال في عدم ذلك، بل الصحيح باق على ما هو عليه من الخصوصية الموجبة للاهتمام بتفهمه، والابتلاء بالفساد إنما هو تنوعه. بل بعضها يندر الابتلاء بالفساد منه، كصلاة، وآيات ومخارج، حيث لا موجب للخروج في تسميتها عما عينه الشارع من أجزاء لها.

بل يشهد عطا بقاء التسمية في عرف المشرعة لذلك الرجوع إليهم في بيان أجزاء التسميات وشرحها، سواء أريد شرح الماهيات النوعية كالصلاة والصوم والحج، أم شرح أصنافها، كصلاة الظهر والعيد، وحج التمتع، فإنهم يستوفون الأمور المعتدلة فيها على أنها بتمامها أجزاءها المقومة لها والشارحة لها، التي تنقص بنقص بعضها، لا أنه لا بد فيها من وجودها في الجملة، بحيث يتم المسمى مع نقص شيء منها، وإن لم تجز إلا بتماميتها.

وأما احتمال كون الشرح في أدلة وبيانات المشرعة ليس للماهيات التسميات على إطلاقها، بل لخصوص المطلوب منها لأنه موطن الغرض، فلا تنافي كون المسمى هو الأعم.

فهو لا يناسب البيانات المذكورة جلدًا، لعدم الإشعار في شيء منها بعموم المسمى وعدم أخذ خصوصيات الأجزاء فيه.

بل الذي يظهر من ذلك هو للمفروغة عما سبق في تقريب الجامع الصحيح من تفرع التسمية على التشريع، وعدم خروجهم فيها عنه للأعم من المشروع والناقص مما شاركه في السنتعية الارتكازية العرفية، حيث لا يستل عن المشروع إلا بالسؤال عن لسمي ولا يبين إلا بيبانه، من دون إشعار بكون السؤال والبيان لخصوص بعض أفراد.

وبذلك يستكشف أن إطلاقاتهم الأسماء بلحاظ الجامع - عند الاستعمال في الناقص، والحمل عليه وعدم صحة السلب عنه، أو في مقام التقسيم له وللتام - ليس لكونه موضوعاً له بل لارتكازيته الموجبة لخفاء العناية في الاستعمال فيه والغفلة عنها، كما جرى عرف على ذلك في جميع للماهيات المعترعة وإن إختص الوضع بالتام، كما سبق. وبهذا يتم ما سبق في الوجه الرابع من وجوه الاستدلال للصحيح.

نعم، لا يعد البناء على أن لدامية الواحدة إذا اختلفت أصنافها كان المعيار في صدقها هو الأجزاء المعتمدة في جميع الأصناف مع التزديد فيها بالإضافة للخصوصيات الأخر حسب اختلاف تشريعها، لأن ذلك هو الأنسب بشرح الماهية وبيان أجزائها من قبل الشارع، فالصلاة - مثلاً - هي عبارة عن تكبيرة الإحرام وقراءة العائنة والركوع والسجدتين بأذكارها والتشهد والتسليم، لأنها معتمة في كل الصلوات، مع التزديد من حيث مراتب الركوع والسجود والقراءة، ومن حيث عدد الركعات والركوعات، ومن حيثية السورة والتسبيحات في الآخرين، وغيرها مما يعتد في أصنافها

المختلعة.

فلو تمت هذه الأمور تمت للماهية وصلقت الصلاة بإطلاقها وإن لم تكن مشروعة، والإحلال بالخصوصيات الرئدة إنما يوجب الإحلال بالأصناف المشروعة منها بخصوصياتها كالظهر والعبدین، ولا يخل بالماهية إلا نقص الأجزاء المقومة لها، فإذا حلت الصلاة عن الركوع كانت صلاة ناقصة لا تامة، أما إذا كانت ركعة واحدة للأجزاء المذكورة فهي صلاة تامة مشروعة - كالوتر - أو غير مشروعة.

والظاهر أن ما تضمن تشريع بعض الصلوات الخالية عن الأجزاء المذكورة أو بعضها، إما أن يشي على البدلية عن الصلاة، كصلاة المطاردة - كما يناسبه التعبير في بعض نصوصها ^(١) الصلاة - أو على الاجتزاء بالصلاة الناقصة، كصلاة الأعرس الخالية عن القراءة وجميع موارد قاعدة الميسور. وإطلاق الاسم عليها توسع بحيث تحقق العرض المهم به.

كما أن ما تضمن الاكتفاء بالنقص في مورد حديث: «لا تعاد الصلاة...»^(٢) ونحوها لا يستلزم كونها صلاة تامة، بل مقتضى الجمع بين الأدلة كونها ناقصة مجزية. وهكذا الحال في تمام الماهيات كالخج والعمرة وغيرهما.

ولا يعد مطابقة ما ذكرنا لمعهوم المسميات المذكورة عند المشرعة، كما يستكشف بالرجوع إليهم في شرحها وبيان أجزائها، وإن كانوا قد يخطئون في بعض ذلك للجهل بالحكم الشرعي.

(١) الوسائل ج ٤، باب: ١٠ من أبواب الركوع، حديث: ٥.

هذا كله في الأجزاء، وأما الشروط فهي مختلفة، إذ لا إشكال في دخول قصد عناوين الأفعال من صلاة أو نحوها ولو إجمالاً. وفي دخول الترتيب بين الأجزاء المذكورة إشكال.

كما أن الظاهر عدم دخول بقية الشروط وإن اعتبرت في تمام أفراد الماهية، كالخلوص في جميع العبادات، ولطهارة في الصلاة، كما هو الحال في الشروط الدخيلة في فعلية ترتب الأثر في الماهيات المعترضة عند العرف، لصحة الحمل على الفاقد لها ارتكازاً، ولو كانت دخيلة في التسمية لم يصح الحمل إلا بعناية المشابهة، كالحمل على صورة العمل من دون قصد عنوانه، مع أنه ليس كذلك قطعاً، وليس هو كالفقْد للجزء الذي يصح فيه الحمل بلحفاظ الجامع الارتكازي بين التام والناقص، على ما تقدم، لأن الفاقد للجزء بعض العمل المسمى وفاقد الشرط مبين لواحد رأساً، فلا مجال فيه للجامع المذكور.

وأما ما تضمن أن افتتاح الصلاة الرصوء^(١)، وأنه والوقت من فرائض الصلاة^(٢)، فلا بد من حمله على لزوم الإتيان بالوضوء لأجلها ولزوم إيقاعها في الوقت، لا أنهما مقومان لمعهومها، إذ لا ريب في مباينة الوضوء والوقت بنفسهما لها، وإنما الكلام في عدم صلغها على العمل إلا مع إيقاعه في الوقت وحال الطهارة المسببة عن الوضوء، ولا يشعر بذلك الألسنة المتقدمة.

(١) الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الوضوء، حديث: ٤ و ٧.

(٢) الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الوضوء، حديث: ٣.

ومثلها ما تضمن أن انطهور أحد أثلاث الصلاة^(١)، سواء أريد به استعمال الطهور بالوضوء والغسل، أم أثر ذلك وهو الطهارة، للقطع بعدم كونهما جزءاً من المسمى، بحو يكون أحدهما ثلثاً منه، وإنما الكلام في شرطيتها له، ولا يدل عليه اللسان المذكور.

ثم إن بعض مشايخنا ادعى دوراً للتسمية مدار الأركان من الأجزاء والشرائط.

لا بمعنى كونهما تمام للمسمى بحو لو انضم إليها غيرها مما يعتبر في المأمور به لكان رائداً على المسمى كالتعقيب، بل بمعنى توقف صدق الاسم عليها، مع كون المسمى مردداً بالإضافة إلى غيرها، حيث سبق إمكانه في الماهيات المعترضة، فتدخل في المسمى في طرق وجودها، وبصدق بدونها في طرف علمها.

بدعوى: أن الماهيات المذكورة لما كانت محترعة للشارع، متقومة باعتباره الوحدة بين أجزائها، فلا بد من الرجوع إليه في مقوماتها، ومقتضى أدلة الأركان كونها مقومة للماهيات المذكورة لا تحقق بدونها، وأن ما زاد عليها غير مقوم لها ولا مأخوذ فيها، بل في المأمور به.

لكنه بشكل..

أولاً: بأن التعبير بالأركان لم يرد في البيانات الشرعية، ليدعى ظهوره في تقوم المسمى بها، بل في السنة الفقهاء بالإضافة إلى بعض الأجزاء والشرائط بعد رجوعهم للأدلة، التي هي لم تتضمن إلا عدم إجزاء الفاقد لها ولو سهواً، وإجزاء الواحد لها لفاقد لغيرها من الأجزاء والشرائط سهواً.

(١) الوسائل ج ٤، باب: ٩ من أبواب الركوع، حديث: ١

والأول أعم من عدم تحقق المسمى بالعاقلة، لإمكان تحققه به وعدم الاحتزاء به لعدم وفاته بالملك إلا في ظرف انضمام المفقود له مع إمكان استيفاء الملك بالإتيان به منضمّاً له، وهو راجع في الحقيقة إلى عدم تعلق الطلب بالمسمى على إطلاقه بل بالمتقيد منه. كما هو الحال لو جيء بالفاقد لغیر الأركان عمداً حيث لا إشكال في عدم الاحتزاء به مع تحقق المسمى به عنده. كما أن الثاني أعم من تحقق المسمى به، حيث يمكن الاحتزاء بالنقص، بل بالمباين، لعدم إمكان تدارك الملك التام معه، أو لسقوط ملاكته بسببه. وإما ما تضمن نفی الماهية بفقد بعض الأركان، مثل: «لا صلاة إلا بظهور»^(١).

فهو - مع ورود نظيره في غير الأركان - لا ينهض بالاستدلال، لإمكان كون اللفي ادعائياً، ولا تنهض أصالة الحقيقة بإحراز كونه حقيقياً، كما سبق في الوجه الثالث للاستدلال على القول بالصحيح.

كما أن ما تضمنته جملة من النصوص من الحكم بتعامية العمل أو صحته مع فقد لغیر الأركان سهواً مسوق لبيان إحزائه الذي هو الأثر المهم المصحح لانتزاع الصحة والتعامية، لا لبيان تحقق المسمى به لينفع فيما نحن فيه.

على أنه قد ورد نقیض ذلك مع تركه عمداً الذي لا يخل بصدق المسمى عنده.

وثانياً: أن الأفراد مختلفة في قدر الأركان للعترة فيها، فالمعتبر - مثلاً -

(١) الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الطهارة، حديث: ١.

في صلاة الصبح ركوعان، وفي صلاة الظهر أربعة، وحيث إن كانت التسمية دائرة مدار صرف الوجود لكل منها - وهو المعتبر في ركعة واحدة - كما سبق منا - مع كونها ماردة بالإضافة للرائد عليه، فمن الطاهر أن أدلة الأركان كما تقتضي اعتبار وجودها في الجملة تقتضي اعتبار المقادير الخاصة منها، المختلفة باختلاف الأفراد للمشروعة، نحو تحمل الريادة عليها والنقيصة عنها.

وإن كانت دائرة في مقدارها مدار التشريع - نظير ما سبق منا في تقريب الجامع الصحيح - فهو لا بدسب ما صرح به من عدم معقولة الجامع الصحيح لاختلاف أفراده في الأجزاء المعتمة. وأشكل من ذلك استدلاله بالأعم صحة إطلاق الاسم على الفاسد دون عناية.

إد فيه: أنه لو عصى المطر عما سبق في رد الاستدلال المذكور، فإن أراد به ما يعم الفاسد الصاقد لبعض الأركان كان مافياً لما سبق منه اختباره والاستدلال عليه من دوران الاسم مدار الأركان، وإن أراد به خصوص الفاسد الواحد لما فمن الطاهر عدم اختصاص صحة الإطلاق به.

ومن هنا فلا عرج عما سبق تقريره - تبعاً لطاهر الأدلة - من أن المعتبر في المسمى تمام الأجزاء المعتمة في تمام أفراد الماهية، وبعض الشروط المعتمة فيها دون غيرها ودون الأجزاء والشروط المعتمة في خصوصيات الأصناف.

وهو في الحقيقة نحو من التفصيل بين الصحيح والأعم، فليست التسمية تابعة للصدق العرفي التسامحي الحاصل مع فقد بعض الأجزاء المعتمة في تمام أفراد الماهية - كما هو مقتضى القول بالأعم - ولا مختصة بالصحيح الواحد

لتمام ما يعتبر في المأمور به فعلاً من أجراء وشرائط وإن لم تعتبر في بقية أفراد الماهية.

وعلى هذا يتجه التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ما شك في اعتباره في خصوصية الصنف حتى لو كان ورداً في مقام التشريع، لعدم إجمال المسمى في نفسه - كما هو لازم القول بالصحيح - وعدم استلزام حمل الأمر عليه للمعلم بكثرة التخصيص - كما هو لازم القول بالأعم - لأن الإطلاق يقتضي مقداراً معيناً مضبوطاً لا يعلم بالريادة عنه إلا في الشروط العامة التي يمكن الاتكال في بيان إرادتها على أدلتها المشهورة، وما زاد عليها من الأجزاء والشرائط لو فرض ثبوته بأدلة خاصة ليس من الكثرة محض يستلزم استهجان الإطلاق، ليمنع من انعقاده والاستدلال به لنفي ما يشك في اعتباره، كما سبق مما في توجيه منع التمسك بالإطلاق على القول بالأعم.

نعم، لا مجال للتمسك بالإطلاق لنفي ما يشك في اعتباره في أصل الماهية، لإجمال العنوان بالإضافة إليه، وإن أمكن التمسك به لنفيه على القول بالأعم لو غرض النظر عما سبق منا.

وهذه ثمرة معند بها للتفصيل الذي ذكرناه، وهي قريفة للمرتكرات في مقام الاستدلال، بل لعل سورتهم الارتكارية عليها. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم. ومنه نستمد العصمة والسداد.

بقي في المقام أمران:

الأول: أشرنا آنفاً إلى الكلام في دخول الشروط في محل النزاع، وأحلناه على البطر في حجة القولين، فينبغي الكلام فيه هنا بقول:
من الظاهر الفرق بين الأجزاء والشرائط، بأن الأجزاء هي المعروضة للأمر ويستند إليها الأثر، بحيث يصدق عنوان العمل المأمور به ذي الملاك عليها.

أما الشروط فهي خارجة عنه، وإنما تكون مقارنته لها دهيلة في واحدته للخصوصية التي بها يكون واحداً لعنوانه ومورداً للأمر والأثر. فمرجع الكلام في دخول الشروط في التسمية ليس إلى كونها بنفسها داخلية فيه، بل إلى توقف صدق التسمية على العمل على مقارنته لها، بطور توقف صدق عنوان الربيب على الثمرة على جماعها، مع كون الجفاف عرساً خارجاً عن الثمرة المصفاة بالربيب.

وقد سبق منا حال الشروط على المختار، أما على الأعم فمقتضى مساق كلامهم عدم دخول الشروط في التسمية.

وإن كان وضوح دخل قصد عنوان العمل قد يقرب بناءهم على دخله وأن العاقد له صورة العمل، لا أنه وسد منه عندهم، بخلاف بقية الشروط. وأما على الصحيح فقد صرح غير واحد بدخول الشروط، وهو ظاهر مساق كلماتهم، بل هو كالعريخ من تعبيرهم بالصحيح، إذ جملة على الذات التي من شأنها أن تتصف بالصحة بعيد جداً. وهو المناسب للوجه الثالث من وجوه الاستدلال المتقدمة لصحيح بل للوجهين الأولين منها أيضاً،

لأن الظاهر أن منشأ دعوى التبادر للصحيح وصحة السلب عن الفاسد هو عدم ترتب الغرض المهم على الفاسد، ولا يفرق فيه بين فاقد الشرط وفاقد الجزء.

نعم، الوجه الرابع لا يلزم به، لعدم اختصاص سورة الواضعين بأحد الأمرين، بل يضمنون تارة لما هو المؤثر فعلاً لتامة الشرط، وأخرى لما هو المؤثر شأنًا. لكن قصور أحد الأدلة عن عموم الدعوى لا ينال عمومها.

وبذلك ظهر ضعف ما قد يظهر مما عن الوحيد (فلس سره) من خروج الشرط عن محل النزاع، حيث فسر الصحة بتامة الأجزاء، فإنه يخرج عن ظاهر كلماتهم واستدلالاتهم في المقام.

ودعوى: أن الشرطية إنما تستبعد عن أدلة تقييد المسمى بالشرط، الظاهر في كونه أمراً زائداً عليه، كقوله (عليه السلام). «إذا حاصت الحاربية فلا تصلي إلا بخمار».

مدفوعة: بإمكان كون التقييد للإرشاد إلى عدم تحقق المسمى بدون الشرط. مع أن كثيراً من أدلة الشروط ليست باللسان المذكور، بل بنظر لسان أخذ الأجزاء، ومنه ما تضمن نفى المسمى بفقد الشرط، مثل: «لا صلاة إلا بطهون»^(٢).

على أن ذلك - لو تم - إنما يكشف عن عدم دخول الشرط في المسمى، لا عن عدم القول بدخله فيه من القائلين بالصحيح، ليتجه به الخروج عما سبق.

(١) الوسائل ج ٣، باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلي، حديث: ١٣

(٢) الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الوضوء، حديث: ١

وبذلك يشكل ما ذكره بعض لأعاهم (قدس سره) من عدم شمول النزاع لقصد القرية، لأنه متأخر عن الأمر المتأخر عن المسمى، فلا يعقل أخذه فيه مع تأخره عنه بمرتين. وكذا عدم التكليف للمزاحم، أو عدم النهي للموجين لبطلان العبادة، لتأخرهما عن المسمى بمرتبة، لأنهما في مرتبة الأمر به.

وجه الإشكال فيه: ما ذكره من أن ذلك إما يمنع من أحد الشروط المذكورة في المسمى لا من دخولها في محل النزاع.

مضافاً إلى أنه إما يمنع من أحد هذه الأمور بنحو التقيد لا بنتيجة التقيد، بأن يكون المسمى هو الحصة المقارنة لها لياً، كالمؤثر للأثر الخاص أو نحوه، كما ذكره بعض الأعيان المحققين (قدس سره). غاية أنه أن يكون النهي موجباً لتعذر الهي عنه. فلا مجال لسرّوج بذلك عن ظاهر كلماتهم في الصحة العقلية.

بل ما سبق من استدلال الفائلين بالأعم بأنه لو كان المسمى هو الصحيح لامتنع الهي عن الصلاة أو نذر تركها، صريح في شمول النزاع لعدم النهي.

وأما ما ذكره بعض الأعيان المحققين (قدس سره) من اتفاقهم على تحقق المسمى مع المراحم أو مع الهي قسم يتصح مأخذه بعد ما عرفت، إلا أن يكون ما إذا صح العمل معهما، لإمكان التقرب مع المراحم بالملك أو بالأمر الذاتي، وكذا مع الهي للعلة عنه مع تحقق ملك الأمر في مورد النهي، فيخرج عن محل الكلام من كون هذه الأمور شروطاً تتوقف عليها صحة العمل.

الثاني: سبق في المقدمة الثانية اختصاص محل الكلام بالعبادات التي ثبت استعمالها ولو عند المتشعبة في اختصاصات الزائدة على معانيها اللغوية لتكون من الماهيات المخترعة، دون غيرها من العبادات كالركوع والسجود والدعاء، فضلاً عن غير العبادات، كالسفر والإنفاق على الزوجة، حيث يكون المرجع في تحديده العرف.

بل غالب تلك الأمور لا يتصف بالصحة والفساد عرفاً، لما ذكرناه آنفاً من انتزاعهما من التمامية وعدمها بلحاظ الأثر اللهم، حيث لا يراد به إلا الأثر المطلوب من الماهية نوعاً بمقتضى طبيعتها.

والأمور المذكورة وإن كانت مورداً للتكاليف الشرعية التي قد تدعو لفعلها طلباً للفراغ عنها وتكون محرمة في مقام امتثالها، إلا أن ذلك أمر طارئ عليها خارج عن مقتضى طبيعتها بما لها من المعاني العرفية، فلا يكون منشأً لانتزاع الصحة والفساد لها، بخلاف الماهيات المخترعة التي اخترعت بسبب وقوعها مورداً للتكاليف الشرعية، حيث يكون الأثر المذكور لازماً لمفاهيمها عرفاً وثابتاً لها بمقتضى طبيعتها.

نعم، لما كان مقتضى طبع المعاملات حتى عند العرف ترتب الآثار المرغوب فيها عليها كانت مورداً للصحة والفساد عرفاً بلحاظ ترتب تلك الآثار وعدمه.

ومن هنا ناسب الكلام فيها تبعاً للكلام في العبادات وإن كانت باقية على مفاهيمها العرفية، كما جرى عليها عبر واحد في المقام، والمراد بها المضامين الإنشائية الاعتبارية التي تتكفلها العقود والإيقاعات.

إذا عرفت هذا، فقد وقع الكلام بينهم ..

تارة: في أنها موضوعة للأسباب، وهي العقود والإيقاعات،
أو للمسببات الحاصلة بها.

وأخرى: في أنها تختص بالصحيح أو تعم الفاسد.

وثالثة: في ثمره البحث عن ذلك.

وقد أطلوا في تحقيق هذه الجهات بما لا مجال لتعقيب كلماتهم فيه.
فلنقتصر على بيان ما عندنا وإن كان قد يظهر به حال بعض ما ذكره.
فنقول بعد الاتكال عليه تعالى وطلب العون منه والتسديد:

لا ينبغي التأمل في أن مضامين لمعاملات التي وضعت لها أسماؤها هي
المضامين الاعتبارية التي تتضمن العقود والإيقاعات اللفظية إنشائها، فهي
كسائر الأمور الاعتبارية التي سبق الكلام في حقيقتها، وذكرنا أن لها نحواً من
التقرر عند العرف أو الشرع، وأن وجودها في عالم الاعتبار تابع لاعتبار من
بيده اعتبارها من شرع أو عرف أو سلطان، وليست العقود والإيقاعات
اللفظية المنضمة لإشائها أو غيرها مما يبرز التزام من له القيام بها إلا أسباباً
لها على ما سيوضح.

ولذا كان مفاد أدلة جعلها من المحاكم إمضاء الالتزام المذكور، مع
وضوح أن الإمضاء لا يكون إلا مع مطابقة ما حكم به للمضى لموضوع
الالتزام المضى مفهوماً، والعقود والإيقاعات ونحوها أمور حقيقية لها ما بأزاء
في الخارج مبينة لمفاد الإمضاء، فهي غير قابلة للإنشاء والاعتبار والإمضاء.

نعم، للمضامين المذكورة نحواً من الوجود:

الأول: نحو من الوجود الادعائي تابع للالتزام بها مع إبرازه بالعقود
ونحوها من أي شخص فرض وإن لم يكن له السطوة عليها بنظر من بيده
اعتبارها.

الثاني: وجود اعتباري تابع لاعتبار من بيده الاعتبار من شرع أو عرف أو سلطان المنفرد على الوجود الأول إذا صدر ممن له السلطنة بنظره، كالمالك الكامل في المعاملات المالية، ومرجعه إلى إمضاء التزامه، لما أشرنا إليه من أن الإمضاء لا يكون إلا مع تطابق حكم الممضي مع موضوع الالتزام للممضي مفهوماً.

وبذلك تختلف مضامين للمعاملات عن بقية الأمور الاعتبارية التي يكون الحكم بها تابعاً لتحقيق موضوعها، من دون أن يثنى على الإمضاء، كالضمان بسبب الإثلاف، والميراث بسبب الموت، واستحقاق النفقة بسبب الزوجية، فإنه لا يكون لها إلا المحو الثاني من الوجود، وهو الوجود الاعتباري ممن بيده الاعتبار، لعدم رجوع موضوعاتها للمحو الأول منه، بل هي مباحة منعاً ومفهوماً لها.

وحيث كان الوجود الأول لمضامين المعاملات موضوعاً للوجود الثاني صح إطلاق السبب عليه عرفاً، كسائر الموضوعات بالإضامة لأحكامها، ولا يصح إطلاقه على العقد - مثلاً - لا بلحاظ سببه لذلك الوجود الادعائي، لكونه آلة له، نظير نسبة سببية لضمان للإلقاء في النار، بتوسط سببيه للإثلاف الذي هو الموضوع حقيقة.

هذا، ولا يحق أن غالب أسماء المعاملات حائز عن إيجاد مضامينها وإيقاعها على موضوعاتها كالبيع والإجارة والمزارعة والترويع والطلاق والوقف وغيرها، فإنها مصادر لأفعال متعبدية فاعلها موقع تلك المضامين على موضوعاتها، لا لأفعال لازمة فاعلها نفس الموضوعات.

وحينئذٍ إن كان المحكي بها الوجود لأول - الذي عرفت أنه السبب

حقيقة - صح نسبتها إلى موقع للعاملة، لأنه فعله بالمباشرة، دون المحاكم الذي بمضي المعاملة من شرع أو عرف أو سلطان، لعدم الدخول له بالوجود المذكور.

وإن كان المحكي بها الوجود نشي - الذي هو المسبب - صح نسبتها للمحكمة للمضي للمعاملة، لأنه فعله بالمباشرة، كما يصح نسبتها لموقع المعاملة ولو مجازاً بلحاظ فعله لموضوعه - وهو الوجود الأول - نظير نسبة التحليل والتحرير تارة للشارع الأقنص، وأخرى لمحقق موضوعهما، كالذابح بالوجه الشرعي وبغيره.

وحيث يصح عرفاً نسبة هذه الأمور لموقع المعاملة دون الشارع الأقنص ونحوه ممن له إمضاءها كشف ذلك عن الوجه الأول، وهو أنها موضوعة للأسباب دون المسببات.

لكن ذلك لخصوصية في الهيئة - وهي هيئة العمل - دون المادة المشتركة بين العمل والانفعال، فإنها صالحة للوجهين، وبلحاظها كان دليل الثاني إمضاءً للأول، فالبيع - مثلاً - لما كان فعل البائع كان عبارة عن إنشاء المعاملة، ولم يكن المحكي به إلا الوجود الإنشائي المستند له دون الشارع، وأما الابتاع فله النحوان السابقان من الوجود، فوجوده الادعائي الإنشائي مستند للبائع، ووجوده الاعتباري الجملي مستند للشارع مبني على إمضاء الأول مع تحقق شروطه. وكذا الحان في التزويج والإحارة والوقف ونحوها مما هو مصدر لفعل متعدد يتضمن إيقاع المعاملة.

ومنه يظهر أن التطابق بين الوجودين للصحيح لكون الثاني إمضاءً للأول إنما هو في تهيئة المعاملات كـ (الانباع) لا في مضامينها الإيقاعية، بل

ليس لها إلا الوجود الأول.

والاختلاف المذكور جارٍ في العناوين المنتزعة من أحد الأمرين، فعنوان المروحة منتزع من التزويج الذي هو مصدر (زوج) المتعدي، والذي هو فعل المقام بالعقد دون الشارع، وعنوان الزوج والمروحة منتزعان من نتيجة التزويج، التي لها وجود إنشائي ادعائي تابع للعقد، ووجود اعتباري تابع للإمضاء.

وحيث ظهر أن غالب عناوين المعاملات وأسمائها تحكي عن الوجود الانشائي لموقعها، والذي هو الموضوع للوجود الاعتباري والسبب له بمعنى، وكان الوجود الاعتباري هو الداعي لعملها والأثر المرغوب فيه منها، ظهر إمكان اتصافها بالصحة والفساد بلحاظ ترتيب الأثر المذكور وعلمه.

وحيث يقع الكلام في الوضع لمعلق الوجود الانشائي للمذكور، أو لخصوص الصحيح منه الذي يمكن تحديده بالجامع له بآثره للمذكور.

وقد جمع اختصاص الوضع بالصحيح بدعوى: أنه مستلزم لتصرف الشارع في معاني هذه الألفاظ، لتبعية الصحة لقيود شرعية، فلا يتركها للعرف لتسنى له أعملها في الموضوع له. ومن البعيد جداً تصرف الشارع في معاني ألفاظ المعاملات، لعدم الحاجة له بعد مسامحة موضوع الأثر الشرعي للمعنى العرفي، بل يكفي بتقييده بما يراه من القيود عند إناطة أحكامه به، كسائر الموضوعات العرفية المتأخوذة في موضوع الأحكام الشرعية.

بخلاف العبادات التي هي من صنع الماهيات المخروصة للشارع، والتي أخرج بها عن معانيها الأصلية، حيث يقع الكلام في وضعها حديثاً للصحيح من تلك الماهيات أو للأهم منه ومن الفاسد.

لكنه يندفع: بإمكان إنشاء وضعها للصحيح على وضعها له عرفاً ابتداءً من دون حاجة إلى تصرف شرعي فيها، لا بمعنى وضعها عرفاً للصحيح الشرعي، لعدم إدراك العرف له، ولا للصحيح الواقعي وإن اختلف العرف والشرع في تشخيصه، لعدم اشتراع الصحة والفساد من أمر واقعي متقرر في نفسه، كالنفع والضرر الذي يرجع الاختلاف فيهما للتعطلة، بل حيث كانا متزعين من ترتب الأثر وعدمه، وكان ترقبه تابعاً لاعتبار من يده الاعتبار، كانا من الأمور الإضافية السببية التي يكون اختلاف طرف الإضافة فيها موجباً للاختلاف في صدقها من دون أن يرجع للاختلاف في المفهوم، ولا إلى التعطلة في المصداق، نظير اختلاف الأقواق في اللبذ والجميل. ومن ذلك اختلاف الشارع مع العرف في موارد الملكية ونحوها من الأمور الاعتبارية.

وبالجملة: لا مانع في المقام من دعوى أن الموضوع له لغة وعرفاً هو الصحيح الذي يترتب عليه الأثر، مما يترتب عليه الأثر عرفاً بيع عرفاً، وما يترتب عليه الأثر شرعاً بيع شرعاً، من دون أن يرجع الاختلاف بين الشرع والعرف في المفهوم، ولا للتعطلة في المصداق.

نعم، يشكل الدليل على ذلك، حيث لا موجب لدعواه ظاهراً إلا تبادل الصحيح من الإطلاق الذي قد يكون مسبباً عن كونه مورد الفرض والأثر، الذي هو قرينة عامة صالحة لأن تكون مشأ لانصراف الإطلاق، نظير ما تقدم في الاستدلال بالتبادر على «الصحيح في العبادات».

بل لما كانت التسمية بلحاظ كون المسمى هو الوجود الانشائي الادعائي للمفهوم فمن الطاهر أن المنشأ هو المفهوم المجرد. وليس يترتب الأثر إلا من لواحقه، فيعد جداً أخذه في المسمى. ولا سيما بملاحظة ورود بعض

الأدلة في إمضاءها، مع وضوح أن القابل للإمضاء هو الوجود الإنشائي المطلق، ولا معنى لإمضاء خصوص الصحيح منه إلا بنحو القضية بشرط المحمول التي لا مجال لحمل الأدلة عليها.

نعم، لو كان المدعى الوضع لخصوص الصحيح العرفي لم ينهض ذلك بالمنع منه، لقابليته للإمضاء الشرعي، فينحصر رده بما سبق.

هذا كله في أسماء المعاملات التي هي عبارة عن مصادر الأفعال المتعدية وما يتزع بلحاظها من عناصر، وأما العناصر المنتزعة من نتائجها، كالزوج والزوجة والتمن، فإن لحظ فيها الوجود الإنشائي الادعائي فهي قابلة للاتصاف بالصحة والفساد بلحاظ ترتيب الوجود الاعتباري عليها وعدمه، وإن كان الظاهر صدقها مع الفساد وعدم توقفه على الوجود الاعتباري لما سبق. وإن لحظ فيها الوجود الاعتباري فهي غير قابلة للاتصاف بالصحة والفساد، بل إما أن توجد أو لا توجد.

بقي الكلام في إمكان التمسك بالإطلاقات وعدمه مع الشك في اعتبار بعض القبول في صحة المعاملة.

والإطلاقات المذكورة ثارة: تتكفل ببيان معوذ المعاملة، كقوله (عليه السلام): «الوقوف على حسب ما يقمها أهلها»^(١)، وأخرى: تتكفل ببيان أحكامها الأخرى، كرجوب الإنفاق على لروجة.

أما الأولى: فلا إشكال في إمكان التمسك بها، أما بناءً على ما عرفت من وضعها للأعم فظاهر. وكذا بناءً على وضعها للصحيح العرفي. نعم، لا بد

(١) الوسائل ج ١٣، باب: ٢ من كتاب الوقوف والمصنفات.

عليه من إحراز صحة المعاملة عرفاً، لعدم تحقق عنوان المطلق بدونه.
وأما بناءً على وضعها للصحيح شرعاً، أو بما له من مفهوم إضافي صالح
للائتباع على الصحيح الشرعي، فلما ذكرناه آنفاً من أن الصحيح الشرعي
لا يقبل الإمصاء شرعاً، فلا بد من تنزيل دليل الإمصاء على الاستعمال في
الأعم، أو في الصحيح العربي، فيلحقه ما سبق.
وأظهر من ذلك إطلاق نفوذ لعقود، لانتزاع العقد من نفس الإيجاب
والقبول، لا من نفس المصرون اعمالي للشأ بهما، فلا مجال لاحتمال
اختصاصه بالصحيح.

وأما الثالثة: فما كان منها قد أخذ فيه صواب مترع من إيقاع المعاملة،
كالمبيع والمستأجر والمزارع بمصدق بمجرد إيقاعها وإن لم يحرز نفوذها، بناءً
على ما سبق من وضعها للأعم، فيكون مقتضى الإطلاق ترتب الحكم بمجرد
إيقاع المعاملة وإن لم يتحقق ما يحتمل اعتباره في نفوذها، ولازمه عدم توقف
نفوذها عليه، لما هو المعلوم من عدم ترتب أحكامها مع بطلانها.
اللهم إلا أن يرجع ذلك إلى تقييد موضوع الأحكام بالصحيح استغناء
عن التصريح به بالقربة العامة القاضية بأن ترتب الحكم على المعاملة فرع
نفوذها وصحتها.

وحينئذ لا ينهض الإطلاق بإثبات الحكم مع الشك في الصحة، لعدم
إحراز قيد الموضوع، فضلاً عن أن ينهض بإثبات صحتها حينئذ.
وأشكل من ذلك ما لو كان العنوان المأخوذ في الإطلاق مترعاً من
نتيجة إطلاق المعاملة، كعنوان الروحة، لما سبق من أن العنوان المذكور كما
يمكن انتزاعه من الوجود الإنشائي التابع لإيقاع المعاملة، يمكن أن يراد به

الوجود الاعتباري التابع لامضائها. بل لعل الثاني هو الظاهر من إطلاق العنوان في كلام الشارع وغيره ممن له الاعتبار، لظهور حاله في إرادة ثبوت العنوان بنظره واعتباره، بل حمل العنوان على الوجود الإنشائي بعيد جداً، لكونه بنظر العرف وجوداً ادعائياً لا حقيقياً، وإنما التزم الحمل عليه في عباوين للمعاملات لخصوصية في الهيئة، كما سبق.

ومن هنا لا ينهض الإطلاق بإثبات الحكم مع الشك في نفوذ المعاملة وصحتها، فضلاً عن أن ينهض بإثبات نفوذها وصحتها، لعدم إحراز عوانه. نعم، يمكن التمسك بالإطلاقات المقامية لأدلة الأحكام المذكورة، لأن مخاطب الشارع للعرف بأحكام المضامين الاعتبارية من دون أن يتصدى لبيان مورد اعتباره لها ظاهر في الاكتفاء في بيانها على ما عند العرف وعدم خروجهم عليهم فيه، كما هو الحال في مخاطبات الموالي العرفيين أيضاً، حيث لا إشكال في رجوع عبيدهم في معرفة مورد اعتبارهم إلى ما عليه العرف العام عند عدم تصديهم لبيان مورد الاعتبار مع وضوح إمكان خروجهم عما عليه العرف المذكور، كالشارع.

وبالجملة: لما كان الأثر أمراً اعتبارياً للشارع الأقلس، وكان ظاهر عطابه بحكمه لزوم تحققه بالإضافة لاعتباره، فلا مجال للتمسك بإطلاقه اللفظي مع عدم إحرازه، إلا أنه مع عدم تصديه لبيان مورد اعتباره يكون مقتضى الإطلاق المقامي مخاطبه الإكمال إلى ما عليه العرف فيه، ومتابعتهم لهم، كسائر الموالي العرفيين. والظاهر أن ما ذكرنا مطابق لسيرة أهل الاستدلال. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم، ومنه نستمد العون والتوفيق. والحمد لله

وحله، والصلاة على من لا نبي بعده محمد وآله الطاهرين.

ولنكتف بهذا المقدار من الكلام في مقدمات مباحث الطهورات،
وندخل فيما هو المقصود بالأصل من المباحث المذكورة.

والمراد به تشخيص الطهورات النوعية، سواء استندت للوضع أم لقرائن
عامة مضبوطة المفاد، أما الطهورات المستندة لقرائن شخصية غير منضبطة فلا
يحال للبحث عنها في علم الأصول، لعدم تيسر استقصائها، بل يوكل للفقهاء
عند الابتلاء بمواردها.

كما أن محل الكلام ظهور خصوص بعض الهيئات الإفرادية والتركيبية
والحروف مما يكثر الابتلاء به ويظهر أثره في الأحكام الشرعية، ولم يبحث
بالنحو الكافي في العلوم اللغوية الأخرى، كمعاني المفردات المبحوثة في معاجم
اللغة، والهيئات الإعرابية المبحوثة في علم النحو وغير ذلك. والبحث فيها يتم
في ضمن مقاصد..



المقصد الأول

في بيان كيفية الاستتار



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المقصد الأول

في بحث المشتق

وقد جرى غير واحد عسى بحثه في مقالة علم الأصول. وأول من
خرج عن ذلك بعض المعاصرين (رحمه الله تعالى) في أصوله، بلحاظ رجوع
البحث فيه إلى تشخيص الظهور، وليس في مبادئ الظهور.

وكيف كان، فقد وقع الكلام في أمر المشتق حقيقة في خصوص
ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما بعده وما القصص عنه، مع الاتفاق - كما قبل
- على كونه مجازاً لئلا لا تلبس به إلا في الاستقبال.

وينبغي تقديم أمور لها دخل بتوضيح محل النزاع، أو نافعة في مقام
الاستدلال.

الأمر الأول: المشتق في اصطلاح المحققين ما كان لمادته معنى محفوظ
في غيره مما شاركه فيها وفارقه في الهيئة، كالمعل والسمي الفاعل والمفعول
وغيرها.

أما في محل النزاع فهو العنوان المشرع عن الذات، الحاكي عنها بلحاظ
جهة مخارجة عنها لها نحو من النسبة إليها.

وبينه وبين المشتق بالمعنى الأول عموم من وجه، حيث يعم بعض
الجوامد باصطلاح المحققين كالأب والأم والأخ والزوج والزوجة ونحوها مما

يظهر من بعض كلماتهم المفروغية عن عموم النزاع لها، كما يقصر عن الفعل والمصدر، حيث لا يترعان عن الذات، ولا يحكيان عنها، بل عن المادة المجردة أو مع نحو من النسبة.

نعم، ينبغي أن يكون النزاع في المشتقات راجعاً للنزاع في وضع هيئاتها النوعية، أما في الجوامد فهو راجع للنزاع في وضعها الشخصي، لعدم أمر مشترك يجمعها يكون النزاع فيه وضع له، وإنما تشترك في كونها عنواناً للذات بلحاظ جهة خارجة عنها، وذلك أشبه بالجهة التعليلية.

وأما ما يظهر من المصطلح من اختصاص النزاع باسم الفاعل ونحوه دون باقي المشتقات، لعدم ملائمة جميع ما أوردوه في المقام لها. فهو كما نرى لأن قصور الدليل عن بعض الدعوى لا يشهد بقصور الدعوى. ولا سيما مع ظهور عموم النزاع لاسم المفعول من تعريض جمع من المحققين - كما قيل - على المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته.

نعم، لا يعد انصراف بعض كلماتهم عن ذلك، إلا أنه لا يكفي في اختصاص النزاع، بخصوصاً في العصور المتأخرة بعد الالتفات لهذه الجهات. هذا، وقد يستشكل في عموم لنزاع لاسم الزمان، لأن قصر الزمان مستلزم لعدم بقاء الذات بعد ارتفاع الحدث، كي يقع الكلام في صحة إطلاق اسم الزمان عليها حقيقة.

وهو مبني أولاً: على وضع هيئة له بخصوصه ولو بنحو الاشتراك اللفظي بيه وبين المكان، إذ لو كان موضوعاً بوضع واحد للجامع بين الزمان والمكان وهو الطرفية - كما قد يظهر من بعض المحققين، وجرى عليه غير

واحد من تلامذته، ويناسبه اطراد اسمي الزمان والمكان في الهيئة وارتيكازية الجامع بينهما - فلا موضوع للإشكال المذكور، لأن الظرفية قابلة للارتفاع عن الذات ولو في المكان، ولا أثر لعدم قبولها له في الزمان بعد علم وضع الهيئة له بخصوصه.

وثالثاً: على كون المحكي باسم الزمان خصوص ما يقارن الحدث من الأمد الموهوم. أما لو أمكن إطلاقه حقيقة على ما هو أوسع منه مما يقع بين الحدين الاعتباريين، كالساعة واليوم والشهر - كما يظهر من غير واحد - ففتح فرص البقاء له بعد ارتفاع الحدث.

وما يظهر من بعض المحققين (قلس سره) من أن الحدث وإن ارتفع إلا أن التلس المصحح لا تنزع الظرفية للزمان بأكبر، غير ظاهر فتأمل.

الأمر الثاني: حيث عرفت أن محل الكلام هو العنوان المنتزع عن الذات بلحاظ جهة خارجة عنها نحو من النسبة إليها، فالمصحح لا تنزع العنوان تارة: يكون فعلية اتصاف الذات بالعرض، كما في لماشي المنتزع من فعلية الاتصاف بالمشي. وأخرى: يكون أمراً آخر، كوجود الملكية له، أو القابلية أو الحرفة أو الصنعة أو نحوها مما لا يلحظ فيه الفعلية، كما في عنوان المجتهد المنتزع من تحقق ملكة الاجتهاد في الشخص، والكاتب المنتزع من تحقق ملكة الكتابة أو كونها وطبيعة له وحرفة، والصائغ المنتزع من كون صنعته الصياغة، وأسماء الآلة المنتزعة من قابلية الشيء لأن يتحقق بواسطته الفعل، بحيث لا يحتاج صدوره إلا إلى إعماله فيه، كالفتح للمفتاح والسمر للمسمار.

والاكتفاء بما عدا الفعلية في الثاني إما أن يستند إلى المادة، بأن لا يراد

منها الفعلية مع بقاء الهيئة على ما هي عليه من الدلالة على فعلية التلبس بما يراد من المادة، كما في الاجتهاد الذي يراد به اصطلاحاً وجود الملكية الخاصة ولو من دون مزاولة للعمل، والكتابة التي يراد بها تارة الملكية وأخرى الوظيفة، ولذا تدل المادة على ذلك في غير الهيئة المذكورة، كالمعمل والمصدر.

وأما أن يستند لخصوص الهيئة، مع بقاء المادة على ما هي عليه من الدلالة على الحدث المعنوي، كما في اسم الآلة، حيث لا إشكال في كون المراد بموادها نفس العمل الخارجي، وليس الاكتفاء بالقابلية المذكورة إلا مقتضى الهيئة الخاصة

ومثل ذلك ما أفاد الصفة أو الخرفة مما سمي على (معال) كالصراف والنجار والوزان، حيث لا إشكال في استناد الدلالة على ذلك للهيئة، لا للتوسع في المادة، ولذا تدل على ذلك فيما ينترع من الأعيان، كالخناد والبرار والجمال والوراق، مع وضح عدم الخروج بموادها عن معانيها. فهو نظير هيئة النسبة التي قد يراد بها ذلك، كما في الجوهرية.

وربما يتعدد الأمر بين الوجهين، كما في الصايغ، الذي يكون المعيار في انتزاعه عرفاً اتحاد الصباغة صفة، لا عمل الصباغة، حيث يحتمل ابتناؤه على التوسع في المادة بإرادة الأمر المذكور منها مع إرادة فعلية القيام به من الهيئة، كما يحتمل ابتناؤه على التوسع في الهيئة بإرادة ذلك منها مع إرادة نفس العمل من المادة.

وكيف كان، فلا مجال بعد ما سبق لما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من رجوع جميع ذلك سنوسع في مفاد المادة من دون تصرف في الهيئة، بل المراد بها ما يراد في القسم لأول من المحكاية عن فعلية القيام بالمعنى

الذي أُريد من المادة.

ومثله ما ذكره بعض الأعيان المحققين (قلس سره) من ابتناء ذلك على التوسع في التطبيق بإلغاء الغمزات وادعاء أن واحد ملكة الشيء أو القابلية له أو متخذة صنعة أو حرفة مثلبس به دائماً، مع دلالة كل من المادة والهيئة على الفعلية في العمل أو في القيام به.

إد لا شاهد على التوسع المذكور، بل هو محتاج إلى عناية غير حاصلة ارتكازاً.

بل لا ينبغي احتمالها فيما يطرده استعماله في غير الفعلية كأسماء الآلة ومثل الصراف والنجار، إذ ليس من شأن التوسع والعناية الاطراد. ولا سيما في اسم الآلة الذي لا يستلزم الفعلية أصلاً، عاذراً استندت إفادة ذلك في بعض ما تقدم للهيئة أو المادة أمكن الاستناد في الباقي بلا ملزم لالتزام التوسع في التطبيق بإلغاء الغمزات فيه.

ثم إنه لا إشكال في أن ما تستند الدلالة فيه على غير الفعلية للمادة من هذا القسم داخل في محل النزاع، حيث يقع الكلام في أن هيئته - كسائر هيئات المشتق - موضوعة للدلالة على محصور حال التلبس أو على الأعم منه ومن حال الانقضاء، لكن لا يراد بحال التلبس فيه حال التلبس بفعلية العمل، بل حال التلبس بما يراد من المادة من ملكة أو حرفة أو غيرهما، ومقابلته حال الانقضاء الذي يكون بارتفاع المعنى المذكور، لا بارتفاع التلبس بفعلية العمل.

وأما ما تستند فيه الدلالة على ذلك للهيئة فدخوله في محل النزاع لا ينبغي على النزاع في وضع الهيئة للتلبس بما يراد بالمادة في محصور الحال،

أو في الأعم منه ومن حال الانقضاء، بمرص عدم وضعها لإفادة التلبس به مطلقاً، بل لإفادة معنى آخر قد لا يلزمه، بل لابد أن يمتد على النزاع في وضعها لذلك المعنى - من القابلية أو لخرقة أو غيرها - بقيد فعلية تحققه في الحال، أو بنحو يعلم حال انقضائه، فكما أمكن النزاع في المشتقات التي تتضمن هيئاتها التلبس في عمومه وخصوصه أمكن النزاع في المشتقات التي تتضمن هيئاتها أمراً غير التلبس في عموم ذلك الأمر وخصوصه.

وبالجملة: النزاع في العموم والخصوص إنما هو بعد تعيين ما يراد بالمادة من الأمر المعلى أو ملكته أو القابلية له أو غيرها، وتعيين ما يراد بالهيئة من التلبس بما يراد بالمادة أو ملكته أو القابلية له أو غيرها.

ومنه يظهر الحال في الجواهر التي تقع عنوانات للئات بلحاظ جهة خارجة عنها، حيث لا فرق بينها وبين المشتقات إلا في أن الكلام فيها في مقتضى وضعها الشخصى، وفي المشتقات في مقتضى وضع هيئاتها الوعى، كما تقدم في الأمر السابق.

ومن جميع ما سبق يظهر أنه لا مجال للاستدلال على عموم المشتق لحال الانقضاء، بصحة إطلاق القسم الثاني من المشتقات المتقدمة مع انقضاء التلبس بالحدث، كإطلاق الصائغ على الشخص حال عدم انشغاله بعمل الصياغة. فإن ذلك خروج عن محل الكلام، إما لعدم كون المراد بالمادة الحدث، بل الصنعة ومحوها، أو لعدم دلالة الهيئة على التلبس. كيف لا ولازمه عدم اعتبار للابسة حتى في الحال الماضي، لصدق بعض ما سبق بلحاظ الشأن من دون تلبس بالحدث أصلاً، كما في اسم الآلة.

نعم، لو صدق مثل ذلك بعد انقضاء ما يراد بالهيئة والمادة انتهى

الاستدلال به.

الأمر الثالث: لا يخفى أن إطلاق العنوان الذاتي أو العرضي المشتق أو الجامد على الذات - حاكياً عنها أو [واصفاً] لها أو عمولاً عليها - إنما يكون بالمحاطة اجتماعها وانطباقه عليها، وظرف الاتحاد للمحفوظ هو المعبر عنه في كلمات بعضهم بحال الجري، ومن الظاهر أنه تارة: يكون في زمان النطق، كما في قولنا: (زيد عادل الآن)، أو (أكرم غداً المسافر الآن). وأخرى: في زمان آخر، كما في قولنا: (زيد مسافر أمس أو غداً)، أو: (أحن الآن المسافر أمس أو غداً).

نعم، مقتضى الإطلاق عرفاً هو تنزيل حال الجري على زمان النطق وعدم احتياج إرادته إلى قرينة. وكأنه لكونه محط الأغراض والآثار، فيكون هو الحقيق بالبيان، فعدم التصدي لبيانه ظاهراً في الاتيكال على ارتكاز قرينة زمان النطق في بيانه.

ولا يحمل على غيره إلا بقرينة خاصة - كما في الأمثلة المتقدمة - أو عامة، كما لو وقع المشتق طرفاً لنسبة غير حالية، حيث يحمل حال الجري على حال النسبة، فلو قيل: (تصدق على فقير)، كان ظاهره إرادة الفقير حين التصديق، وإن قيل: (إن جاء زيد زاره العلماء)، كان ظاهره إرادة العلماء حين مجيئه الذي هو زمان لزوم الزيارة، إلى غير ذلك مما تناسبه خصوصيات النسب.

ثم إنه لا ينبغي التأمل في أن ما يحكي عنه المشتق وما ألحق به من الجوامد - من التلبس بالجهة العرضية المصححة لانتزاع العنوان، أو نحو التلبس بما تقدم في الأمر السابق - لا يعتبر تحققه حال النطق، بل يكفي تحققه قبله أو

بعده، لعدم العناية في الاستعمالات المذكورة، الكاشف عن كونها حقيقية، وعن عموم الوضع بالنحو المناسب لها.

فلا بد من كون النزاع في اختصاص المشتق بالحال أو عمومه لحال الانقضاء إما هو بلحاظ حال الجري، بمعنى: أن العنوان هل يدل على التلبس أو نحوه في خصوص حال الجري، فلا يصدق مع انقضائه حاله، أو على الأعم منه ومن التلبس أو نحوه قبل حال الجري، فيصدق مع انقضائه حاله. ولعل التلبس حال الجري بحال النطق بسبب كون التطابق بينهما مقتضى الإطلاق له دعل مهم في اشتبه مفهوم المشتق ولوقوع النزاع فيه، على ما قد يتضح عند بيان المختار والاستدلال له.

الأمر الرابع: ربما يدعى **أن النزاع في المقام ليس في سعة مفهوم المشتق وضيقه، بل في حال صدقه مع وضوح مفهومه، وأن صدقه، على ما انقضى عنه التلبس هل هو لكونه من أفراده الحقيقية أو الادعائية؟** وأن تحرير النزاع في المفهوم خلط في محل الكلام.

لكن لا يخفى أن صدق المعنى على الفرد - المعلوم حاله - حقيقة وعلمه فرع سعة مفهومه له وصيقه عنه، ولا معنى لصدق عليه مع ضيق مفهومه عنه، ولا لعدم صدقه عليه مع سعة مفهومه له.

بل سبق في استعمال اللفظ في أكثر من معنى أنه لا بد من ذلك حتى في الاستعمال المجازي، بقاء على ابتداء بخار على ادعاء دخول الفرد في معنى اللفظ وعدم الخروج باللفظ عن معناه، فلا بد فيه من نحو من التصرف في للمعنى الموضوع له بنحو يشمل الفرد ادعاءً.

وحيث لا بد من رجوع النزاع في سعة صدق المشتق للنزاع في سعة

مفهومه.

الأمر الخامس: حكى عن الفارابي والشيخ الخلاف في أن صدق عنوان للموضوع على ذاته في القضايا المعصورة في العلوم هل هو بالإمكان أو بالفعل الذي يكفي فيه الصدق في أحد الأربعة الثلاثة، فإذا قيل: (كل ماش متحرك)، فالموضوع هو الماشي بالإمكان عند الفارابي، والماشي بالفعل عند الشيخ.

وقد استدلل على الثاني بعضهم: بأن ذلك هو المتبادر في العرف واللغة. وهذا قد لا يناسب ما سبق من الاتفاق على عدم صدق المشتق حقيقة مع التلبس في الاستقبال، فضلاً عما لم يتلبس حتى فهمه، بل لم يكن تلبسه إلا إمكانياً.

كما قد لا يناسبه - أيضاً - ما ذكرناه في وجه تسمية القضية الفعلية - وهي التي حكم فيها بتحقيق النسبة في أحد الأزمنة الثلاثة - بالمطلقة، من أن مفادها هو المفهوم من القضية عند إطلاقها، ضرورة أنه لو تم الاتفاق السابق في المشتق فلا يفهم من الإطلاق إلا التلبس في الحال، أو فيما يعمه والتلبس في الماضي، دون التلبس في المستقبل.

ولم أعتد عاجلاً على من تعرض للملك عند بعض الأعظم (قدس سره) فقد ذكر أن النزاع بين الفارابي والشيخ أجني عن محل الكلام، لأن محل الكلام هو للمفاهيم الإفرادية، والنزاع المذكور في القضايا التركيبية، وأن المحمولات فيها هل هي ثابتة على الأفراد، لمكة أو محصورة الفعلية منها.

لكن من الطاهر أن الموضوع الذي هو جزء القضية التركيبية إذا فرض دلالة على معنى محاص بما هو مفهوم إفرادي لزم دلالة على ذلك في ضمن

القضية، للقطع بعدم اسلأحه عن معناه الإفرادي عند صيرورته موضوعاً لها، إذ ليس مفاد التركيب إلا جعل نسب بين المعاني الإفرادية من دون تصرف فيها.

ولعل الأولى في تقريب خروج النزاع المذكور عن محل الكلام أن يقال: النزاع المذكور إما هو فيما يثير من صدق عنوان الموضوع الذي هو مصحح للحري الذي تقدم الكلام فيه في الأمر السابق، فالغاري لا يثير فعلية الصدق، بل يكفي بإمكانه، والشبح يثير فعليته ولو في الزمان المستقبل، أما النزاع في محل الكلام فهو في معيار الصدق، وأنه لابد فيه - ولو لم يكن فعلياً بل إمكائاً - من التلبس حبه أو يكفي التلبس فيما سبق عليه.

وكذا الحال فيما تقدم منهم في القضية الفعلية، فانه راجع إلى أن للمهوم من القضية عند إطلاقها هو صدق المحمول على الموضوع في الجملة ولو في الزمان اللاحق، وهو لا ينادي ما هو محل الكلام من أن معيار الصدق المصحح للحري هو التلبس حاله أو الأعم منه ومن التلبس فيما سبق.

نعم، ساء على ما سبق منا من أن مقتضى الإطلاق كون حال الحري هو حال النطق بتمعه عدم تمامية ما ذكره في الموردين، لأن ذلك يستلزم ظهور الإطلاق في كون الصدق بلصاح للحري في حال النطق أيضاً، لا مطلق فعليته ولو في الزمان المستقبل - كما هو مقتضى ما ذكره الشيخ في الموضوع وما ذكره في القضية الفعلية - فصلاً عن الاكتفاء بالإمكان، كما ذكره انفارابي في الموضوع. لكنه أمر آخر غير مورد الكلام في المشتق.

الأمر السادس: وقع انكلام بينهم في بساطة مفهوم المشتق وتركيبه. ومرادهم بالبساطة عدم تضمن المفهوم الذات للتلبس بالمبدأ، بل هو

متمحض في الدلالة على المبدأ المحكي ماددة، وليس مفاد هيئته إلا نحو نسبة تقتضي لحاظه بنحو يكون عنواناً للذات متحدداً معها يصح حمله عليها، في مقابل التركيب الراجع إلى أخذ الذات مع المبدأ في مفهوم المشتق بنحو يكون قهراً لها.

وقد أطالوا في ذلك بما لا يسعنا متابعتهم فيه لخروجه عما نحن بصدده من تعيين سعة مفهوم المشتق من حيثية لتبس وعدمها، وعدم الأثر له في الاستبطاء بعد اتفاق القولين في الحكاية به عن الذات ذات المبدأ، وابتناؤه على نحو من التناقضات في المدعى والاستدلال، التي هي أنسب بالمعقولات منها بمبحث الطهورات، التي يكون العرض منها تشخيص المفاهيم العرفية المدركة لعامة أهل اللسان بحسب سلافتهم وارثكازاتهم الأولية، غير المبتنية على التكلف والتعمل.

وإنما أشرنا للنزاع المذكور هنا لأجل ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من أن النزاع في سعة مفهوم المشتق وضيقه في محل الكلام فرع وجود جامع عرفي بين حالي التبس والانقضاء، كي يقع الكلام في الوضع له أو لخصوص حال التبس، أما لو لم يكن هناك جامع بين الحالين فيمتنع الوضع لهما معاً إلا بنحو الاشتراك اللفظي الذي لا قائل به في المقام، بل يتعين الوضع لخصوص حال التبس.

وقد ادعى (قدس سره) اشاع تقريب الجامع على كل من القول بالبساطة والقول بالتركيب.

أما على البساطة: فلأن مفهوم المشتق لما كان هو المبدأ المعري عن الذات كان صدقه موقوفاً على صدق المبدأ، وامتنع صدقه مع ارتفاعه، لأنه

عبارة أخرى عن المبدأ الملحوظ عموملاً على الذات، ومن المعلوم توقف ذلك على وجود المبدأ، ولا معنى لصلفه مع عدمه، إذ لا جامع بين الوجود والعدم. وقد أقره على ذلك بعض مشايخنا.

وأما على القول بالتركيب: فلأنه لما كانت الذات هي الركن له، وكانت ذات حالين حال التلبس وحال الانقضاء، فلا جامع بينهما إلا بأخذ الزمان جزءاً من مدلول المشتق حتى يمكن ملحاطه فرض الجامع بين الحالين، وحيث لا إشكال في عدم أخذ الزمان في مفهومه فلا مجال لفرض الجامع كي يمكن دعوى الوضع له.

وقد أطال (قلس سره) في تقريب ذلك على ما في تقريره درسه، كما أطال بعضهم في مناقشته (ورده). ولا يستغناء استقصاء ما ذكر في المقام، وإنما يكفي بيان عدم تمامية ما ذكره.

أما بناءً على البساطة: فلأن القول بالعموم لحال الانقضاء لا يتوقف على كون المراد بالمشتق الذي هو بمعنى المبدأ الجامع بين وجود المبدأ وعدمه، ليدفع بامتناع الجامع المذكور، بل يكفي حکايته عن المبدأ في ظرفه فانياً في الذات عموملاً عليها - كما هو مفاد هيئة - مع دعوى الاكتفاء في صحة حمله عليها وحاكايته عنها بتلبسها به في الجملة ولو مع انقضاء التلبس حال الحمل والحكاية.

وما ذكره من امتناع ملحاطه عموملاً عليها مع انقضاء تلبسها به عين مدعى القاتل باختصاص المشتق بحال لتلبس لا يسلم به القاتل بالأهم، وليس هو من المبادئ المسلحة عند الطرفين ليصح سرقه دليلاً على المدعى المذكور.

وأما بناءً على التركيب: فلا يتوقف فرض الجامع على أخذ الزمان في

مفهوم المشتق، بل كما أمكن دعوى الاختصاص بحال التلبس من أخذ زمان الحال فيه، بل بأخذ نحو من النسبة بين الذات والحادث لا تصدق إلا فيه، يمكن دعوى العموم بأخذ نحو من النسبة بينهما تصدق في الحالين.

ولا ضابط للنسب ولا للمفاهيم الإفرادية أو التركيبية، بل هي تابعة لقوة التصور التي لا تقف عند حد محدود.

ولعل وضوح ما ذكرنا بعد التنبه إليه مفر عن إطالة الكلام فيه. ومن هنا كان للتعين البناء على إمكان كلا القولين ثبوتاً. وإنما الكلام فيما هو الواقع منهما إثباتاً تبعاً لوجوه الاستدلال المذكورة لكلا الطرفين.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الأقوال في المسألة وإن كثرت، فقول: باختصاص المشتق بحال التلبس مطبقاً وقيل: بعمومه لحال الانقضاء كذلك وقيل: بالتفصيل على وجوه لا بحال لاستقصائها.

إلا أن الحق هو اختصاص المشتق بحال التلبس ونحوه مما تقدم التعرض له في الأمر الثاني، من دون فرق بين أقسامه وحالاته، ككونه لازماً ومتعدياً، وكونه محكوماً عليه، ومحكوماً به إلى غير ذلك.

لأنه هو المتبادر في الكل، ولصحة السلب عما انقضى عنه التلبس ونحوه بلا ريب.

ولذا كان المرتكز تضاد العنصرين الاشتقاقية للأخوذة من المبادئ المتضادة، كالحاضر والمسافر، والأسود والابيض والأحمر، والغني والفقير، والجالس والقائم، وغيرها، فكما لا يجتمع الحادثان في ذات واحدة في وقت واحد، لا يجتمع العنوانان الاشتقائيان منهما للذات كذلك، فلا يحمل على الرجل أنه مسافر وحاضر بلحاظ حال واحد، وكلا غيرهما، وهو شاهد

بتبعية صدق العوان لفعلية لانتساب، وإلا كان حملهما كيان انتساب
الحدث بالفعل الماضي الذي يصدق مع ارتفاع النسبة. على ما ذكره في
المقام وأطالوا الكلام فيه بما لا مجال لمذبتهم فيه بعد وصرحه.

وكان التوقف فيه من بعضهم - شيء من دلالة المادة المشتق على أمر
غير الفعلية من ملكة أو شأبة أو حرية أو غورهما، أو دلالة الهيئة على أمر
غير التلبس، على ما سبق التنبيه له في الأمر الثاني.

أو من اشتباه حال الحري في بعض الموارد، وتحيل كونه في زمان
محاصر متأخر عن التلبس، مع النعمة عن القرينة الصارفة له إلى زمانه، فتتحيل
بسببه كون مشأ الصدق عموم وصح المشتق لحال الانقضاء مطلقاً أو في
بعض الموارد التي تعرض لها بعض المصالحين

كما هو الحال في المشتقات المتأخدة من المبادئ التي لا بقاء معتد به
لها بهو يتعارف الإحار به أو ترتيب أحكامه حين وقوعه، بل لا يحير به
عالم ولا يرب حكمه إلا بعده، كالضارب في قولنا: (زيد صارب)،
و: (كلم الصارب)، حيث لا إشكال في أنه لا يفهم من الأول الإخبار عن
صربه حين تحققه، ومن الثاني رادة تكليمه حين صربه.

وكذا فيما إذا قصت الماسات الارتكازية بكون المبدأ علة لثبوت
الحكم وبقائه ولو بعد ارتفاعه، كما في مثل: (بضمن للتلغ) و (يجلد الزاني)
و (يقطع السارق) و (يجزى المحسن بإحسانه) حيث لا يفهم منها ثبوت هذه
الأحكام لهم حين تلبسهم بالأحداث خاصة لا غير.

ومثله ما لا يتعارف همه على اسات حين التلبس، كالإباني والخارث
والنائج وللتكلم وغيرها مما يتعارف همه على الذات بعده تلبسها به، وإذا

أريد بهانه حين التلبس حيء بالفعل، فيقال: (زيد يني أو يجرث أو يتكلم).
 فإن هذه الموارد ونحوها وإن أوهمت عموم المشتق لحال الانقضاء،
 إلا أن الظاهر عدم احتسابها على ذلك، بل على عدم إرادة الجري حال الإحصار
 أو حال ترتيب الأحكام، بل المراد به ما يعم الجري فيما سبق مما يطابق حال
 التلبس، مخرجاً فيها عما سبق في الأمر الذي من أن مقتضى الإطلاق حمل
 الجري على حال النطق، وأن مقتضى القرينة العامة كونه حال النسبة وترتيب
 الأحكام، لأن الخصوصيات المشار إليها تكفي في الخروج عن ذلك.
 ولذا لا يظن من أحد التوقف في تبادر حال التلبس ونحوه في المشتقات
 المذكورة وغيرها مع النص على حال الجري والنسبة، كما لو قيل: (زيد
 ضارب أو زان أو نجار أو صانع اليوم)، حيث لا يرب في عدم صدق القضية
 مع صدور الضرب أو الزنا منه أمس، أو اتخاذ الصياغة أو السحارة صنعة قبل
 سنة ثم إعراضه عنها.

ومن الظاهر أن (اليوم) قيد لنسبة وطرف للجري الذي يصححه اتحاد
 العنوان مع الذات الحاصل على القول بالأعم بعد ارتفاع التلبس، وليس قيداً
 للحدث على أن يكون بمنزلة المفعول المطلق، بحيث يكون معنى قولنا: (زيد
 ضارب اليوم) - مثلاً - أنه ضارب ضرباً حاصلاً هذا اليوم، كي لا ينافي عدم
 صدقه لعدم تحقق الضرب منه هذا اليوم صدق الضارب المطلق عليه اليوم
 بلحاظ سبق الضرب منه. فلاحظ.

ومنه يظهر الحال فيما لا بقاء له بنفسه، بل البقاء لأثره، كالجرح
 والقتل والتسخين للماء والتطيف لشوب وغيرها. فإنه إن أريد من المبدأ فيه
 حقيقته، وهو المعنى الحداثي المصدري الذي لا بقاء له كان مما سبق، وابتنى

الاستعمال فيه على ما سبق من أن يجري ليس بلحافظ حال النطق أو حال ترتيب الأحكام، بل بلحافظ ما سبقه مما يطابق حال التلبس، ولازم ذلك العموم لما لو ارتفع الأثر.

وإن أريد من المبدأ فيه تسامحاً ما يساوق الأثر ويبقى ببقائه - كما يكثر إرادة ذلك في اسم المفعول - خرج عما سبق، ولا ملزم بالخروج في حال الجري عن مقتضى الإطلاق أو القرينة العامة، بل ينسب فيه على مقتضاهما ويختص بحال التلبس الذي هو حال وجود الأثر، وإن انتهى على نحو من التسامح في المادة، لما سبق من أنه لا أثر لاختلاف المواد فيما نحن بصدده من معنى المشتق. ولذا لا يصح الإطلاق بعد ارتفاع الأثر.

ومنه الإنمار في الشجرة لو أريد منه كعبته، إذ الطاهر عدم إرادة للمعنى الحداثي المصدري بل ما يساوق بقاء الشجرة.

نعم، لو أريد به شأية الإنمار في مقابل ما لا يثمر اتجه صدقه مع قطف الشجرة، بل مع عدم ظهورها أيضاً، بعملية الشأية المذكورة.

هذا، وفي الفصول قد فصل بين المشتق المأخوذ من المبادئ المتعدية كالصارب والمكرم، فيعم حال الانقضاء، والمأخوذ من المبادئ اللازمة كالعالم والقائم، فيختص بحال التلبس، مستنداً بالتبادر في المقامين.

وكان مشأه كون الغالب في متعدي عدم البقاء بالسحر المعتد به، وفي اللآزم البقاء، ولعلّه لذا عمل فعلاً (دست) من اللآزم مع أنه متعدي، ومثله في التبادر لخصوص حال التلبس من متعديات (اللابس والساكن) وغيرهما، وعكسه في التبادر لما يعم حال الانقضاء من اللوالم (الزاي والجاني والمذهب) وغيرها مما لا بقاء له بسحر معتد به.

وقد سبق أن التبادر لما يعم حال الانقضاء فيما لا بقاء له ونحوه ليس لعموم المشتق له، بل لعدم كون الجري بلحاظ حال النطق، فلا ينافي عموم اختصاص المشتق بحال التلبس.

والأفمن البعيد جداً اختلاف معاد الهيئة لغة باختلاف المواد، بل لا مجال له بعد ما سبق من تبادر خصوص حال التلبس مع النص على حال الجري.

بقي الكلام في حجاج القائلين بالعموم ..

وقد احتموا بعلامتي الوضع للشهورتين، وهما التبادر وعدم صحة السلب.

ويظهر للتعلم منهما مما سبق في تقريب الإختصاص بحال التلبس، كما احتجوا بجملة من الاستعمالات في حال الانقضاء، كآتي السرقة والزنا وغيرهما، بل ربما يدعى كثرة ذلك سحراً لا يناسب كونه مجازاً، وينتفع: بأن الاستعمال مع معرفة المراد أعم من الحقيقة. وكثرة المخاز ليست عزيزة.

مع أنه لم يتضح كون الاستعمالات المذكورة بلحاظ حال الانقضاء، بل الظاهر كونها بلحاظ حال التلبس مع عدم كون الجري في حال النطق ولا حال النسبة، كما يظهر بملاحظة ما سبق، فلا تطيل.

نعم، لا بأس بإفاضة الكلام فيما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة المعصومين (عليهم السلام) في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (١) أن من عبد صنماً لا يكون إماماً.

فعن ابن المغازلي بسنده عن عبد الله بن مسعود، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أنا دعوة أبي إبراهيم». قلت: يا رسول الله وكيف صرت دعوة أبيك إبراهيم؟ قال: «أوحى الله عز وجل إلى إبراهيم أنني جماعك لأمر إماماً، قال: تخلف إبراهيم الفرج، قال: ومن دبرتي أئمة مثلي؟ فأوحى الله عز وجل إليه: أن يا إبراهيم إني لا أعطيك عهداً لا أفي لك به، قال يا رب ما العهد الذي لا تفي لي به؟ قل: لا أعطيك لطام من دريتك عهداً. قال: إبراهيم عندها: واجبي وبي أن بعد الأصنام رب إنهن أضللن كثيراً من الناس. فقال النبي (صلى الله عليه وآله): فانتهدت الدعوة إلي وإلى علي، لم يسجد أحداً لصم قط، فأتخذي بيها واتخذ علياً وصياً» (١).

وفي صحيح هشام بن سالم، قال أبو عبد الله (عليه السلام): «الأنبياء والمرسلون على أربع طقات: عبياً في نفسه لا يعلمون غيرها. ونبي يرى في النوم ويسمع الصوت ولا يعاينه في اليقظة، ولم يبعث إلى أحد، وعليه إمام، مثل ما كان إبراهيم على لوط. ونبي يرى في سامه ويسمع الصوت ويعاين الملك، وقد أُرسل إلى طائفة قنوا أو كثروا، كهونس... وعليه إمام. والذي يرى في نومه ويسمع الصوت ويعاين في اليقظة وهو إمام مثل أولي العزم. وقد كان إبراهيم (عليه السلام) نبياً وليس بإمام حتى قال الله: ﴿إني جماعك للناس إماماً قال ومن دبرتي﴾، فقال الله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾، من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً» (٢)، وقريب منهما غيرهما (٣).

(١) عناية المرام في حجة الخصام للبحراني: ٢٧٠.

(٢) أصول الكافي ١: ١٧٤، وعناية المرام في حجة الخصام للبحراني: ٢٧١.

(٣) راجع أصول الكافي ١: ١٧٥، وعناية المرام في حجة الخصام للبحراني: ٢٧٠ - ٢٧٢.

وقد ذكروا أن الاستدلال بالآية الشريفة الذي تضمنته النصوص إنما يتم بناءً على عموم المشتق لحال انقضاء التلبس، لا بشأله على كون المراد بعدم إمامة الظالم في الآية الشريفة عدم إمامته ولو بعد ارتفاع ظلمه.

وقد أحيب عن ذلك بوجوه:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني (فصل سره) من احتمال كون الظلم بحدوثه مانعاً من الإمامة إلى الأبد، فيكفي في امتناع إمامة الشخص صدق الظالم عليه ولو سابقاً بلحاظ سبق التلبس، بلا حاجة إلى صدقه عليه فعلاً.

بل هو المناسب لجلالة قدر الإمامة، ورفعته عنها وعظم عظمها.

وبشكل بمعالجة الاحتمال المذكور لظاهر جعل العنوان، لما سبق من أن حمل حال الجري على حال النسبة - (وهي في المقام عدم تولي العهد - مقتضى القرينة العامة بلا ملزم بالخروج عنها، بعد كون الظلم مما له بقاء معتد به قابل عرفاً لأن يبين ثبوت الحكم حييه.

وبمجرد كون عموم المانعة لحال عدم صدق العنوان أنسب برفعة مقام الإمامة، لا يقتضى تعيينه بعد كون تبعيتها لصدقه مناسباً لها أيضاً، لأن رفعة للنصب بالمقدار الزائد - مع كونه عين الدعوى - لا قرينة على سوق الآية الشريفة لبيانه.

الثاني: ما يستفاد مما ذكره بعض الأعيان المحققين، وهو أن الظلم لما كان له فردان: ما لا بقاء له كضرب اليتيم وما له بقاء كالغصب والكفر، امتنع إناطة الحكم به بنحو يدور مدره وجوداً وعدمًا، لعدم مناسبه لأحد فرديه، بل لا بد من أن يناط بوجوده بنحو يبقى بعد ارتفاعه، ليناسب كلا فرديه.

وفيه - مضافاً إلى أن الظلم قد فسر في كثير من الروايات المذكورة بالشرك والكفر، وإلى أنه في مثل صرب الهمم قابل للبقاء بلحافظ عدم الاستيهاب أو عدم التوبة. فتأمل - : أنه يكفي في حمل العنوان على أنه مما يلزم الحكم مداره وجوداً وعدمه قسبية بعض أفرادها للبقاء، لكفاية ذلك في رفع لغوية الخطاب عرفاً. ولذا لا إشكال في فهم ذلك لو أخذ عنوان الظالم موضوعاً للمانع من غير الإمامة العامة، كإمامة الصلاة، وقبول الشهادة.

الثالث: ما ذكره الشيخ الطبرسي ويظهر من بعض الأعظم (قلس سره) وغيره من أن الآية لما لم تكن واردة بنحو القضية الخارجية لتقتصر عن انقضى عنه الظلم حين صدورهما، بل بنحو القضية الحقيقية كانت شاملة للظالم حين وجوده وتبسه بالظلم، ومقتضى إطلاقها عدم تولد العهد أبداً، لأن قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ﴾ مضارع مني غير محدود بوقت، وهو يقتضي التأيد.

وفيه: أن مقتضى الإطلاق عدم ارتفاع الحكم عن موضوعه، لا عدم ارتفاعه بارتفاعه، فإذا أخذ في موضوع، متناع الإمامة عنوان الظالم لزم دورانه مدار صدق العنوان المذكور، لا ثبوته للذات بعد ارتفاعه، كما هو الحال لو قيل: لا تصل خلف العاصق.

نعم، لو كان العنوان مسوقاً لمجرد الحكاية عن الذات مع كونها تمام الموضوع اتجه ما ذكره (قلس سره). لكنه محالف لظاهر أخذ العنوان، ولا سيما في القضايا الحقيقية، وفي مثل المقام مما كان دحل العنوان في الحكم ارتكازياً. بل لا يظن منه ولا من غيره الباء على ذلك.

الرابع: ما ذكره سيدنا الأعظم (قلس سره) من ظهور صدر الآية في

سؤال إبراهيم (عليه السلام) الإمامة لذريته، ويمتنع منه سؤالها لمن هو متلبس بالظلم حينها، بل المسؤول له من عديدهم من لم يتلبس بالظلم أصلاً أو انقضى تلبسه به، فيكون ذيلها إخراجاً لقسم الثاني، دون من تلبس بالظلم حينها، لخروجه عن مورد السؤال.

وفيه - مع عدم ظهور صدر الآية ولا الروايات في سؤال إبراهيم وطلبه للإمامة، بل استفهامه عنها. فتأمل -: أن إبراهيم (عليه السلام) لم يطلب استوعاب ذريته بالإمامة، ليمنع عمومهم للتلبس بالظلم، بل جعلها فيهم في الجملة من دون نظر لشروط المستحق لها، وبيان المستحق ابتداءً منه تعالى، فلا مانع من حمله على للتلبس فعلاً بالظلم.

الخامس: أن وضوح مناصرة منصب الإمامة للتلبس بالظلم مانع من حمل الآية الشريفة عليه، لاستهجان بيانه حينئذ، بل لابد أن يعمل على ما يحتاج للبيان مما فيه نحو من الخفاء، وهو مانعية الظلم آناً ما من الإمامة ولو بعد ارتفاعه، فيكفي صدق العنوان سابقاً بلحاظ حال التلبس.

وفيه: أن وضوح ذلك بحسب المراتب العقلية والفطرة الأولية لا يمنع من بيانه بعد خروج الناس عن ذلك عملاً بسبب حصور الظالمين، بل اعتقاد كثير من أهل الأديان بخلافه، لشبهات روحها الطواغيت، فقد اشتهر عن المسيحيين إيمانهم المطلق بالكنيسة، وكذا غيرهم من أهل الأديان حتى بعض فرق المسلمين.

ولولا ما من الله تعالى به من وضوح البين ببقاء القرآن المجيد، وجهود أهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم المخلصين، في التأكيد على ذلك، وفي كشف حال الظالمين وطلب الثقة بهم، لاتخذ عامة المسلمين طواغيتهم أئمة

يتبعونهم في الأحكام، ويأخذون منهم الحلال والحرام، كما تبعوا بعض الأوائل في كثير من فروع الدين وأصوله، مع وضوح ظلمهم حين ادعاء المنصب، وإن حاول بعض الأتباع - بضلالهم - التلبس والدعاع عن أئمتهم، وتزيه سيرتهم عن الظلم، وسنتهم في الدين عن الابتداع، بعد وضوح مانعة التلبس بالظلم عن الإمامة بسبب الجهود المذكورة.

فكيف يستعنى مع ذلك عن إتمام الحجة ببيان صريح في القرآن المجيد الذي يتلى آراء الليل وأطراف النهار، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ١٩ والحمد لله على هدايته لدينه. ونسأله العصمة والتوفيق.

والذي يسفي أن يقال: الاستدلال على عموم المشتق بهذه النصوص

موقوف:

أولاً: على ورودها في مقام الاحتجاج بالآية الشريفة على عدم إمامة من عبد وثنا أو صمماً، كي يتعين كون استعادة ذلك منها بمقتضى الوضع أو الظهور العام، لينسب إليهم الخصم به في مقام الاحتجاج.

وثانياً: على أن المراد بالعهد في الآية الشريفة الإمامة التي لا تكون فعلية للشخص إلا بوجوده واجتماع الشرائط فيه، ومنها عدم كونه ظالمًا، كي يدعى أن ظاهرها لزوم عدم كونه ظالمًا حين انعقاد الإمامة له، فلا يشمل من خرج عن التلبس بالظلم إلا بناء على عموم المشتق.

ولا طريق لإثبات الأمرين، لو لم يكن الطاهر خلاقهما.

أما الأول: فلعدم ظهور النصوص في الاحتجاج بالآية والإلزام بمقادها الخصم منكراً، بل في مجرد بيان المراد منها، ولا مانع من ابتناء إرادة ما تضمنته النصوص منها على خلاف ظهورها لبسوي، لقرائن اطلع عليها من أوتي علم

الكتاب بنحو يرجع إلى استعمال المشتق مجازاً في حال انقضاء التلبس، أو إلى عدم كون الجري بلحاظ حال فعلية الإمامة، بل بلحاظ حال التلبس ولو كان سابقاً على ذلك الراجع إلى مانعية صدق العنوان من أهلية المتصف به للإمامة ولو بعد ارتفاعه.

وأما الثاني: فلاحتمال أن لا يكون المراد بالعهد في الآية العهد بالإمامة للإمام، بل العهد لإبراهيم (عليه السلام) يجعل الإمامة في ذريته بعد طلبه ذلك أو استفهامه عنه، بل لا يعد كون ذلك هو الظاهر من الآية، بحمل العهد على العملي الشخصي، لا الكلي، لتحل إلى أفراد تقديرية لا تكون فعلية إلا بتصب الإمام في وقته. بل هو كالصريح من السوي المتقدم وغيره.

وعليه: يكون معاد الآية أن العهد الذي قطع الله تعالى لإبراهيم (عليه السلام) بالإمامة لذريته قد جعل بحج لا ينال الظالم منهم.

وليس المراد به الظالم حين قطع العهد، لعدم وجوده بعد، بل يتعين حمله على من يكون ظالماً حين وجوده، وإن احتسب صدقه عليه بحال تلبسه بالظلم، فيعم بإطلاقه من يبقى عليه ومن يعارقه.

وذلك كما يقتضي عدم مقارنة الإمامة للتلبس بالظلم كذلك يقتضي عدم تأخرها عنه أو سبقها عليه واليه يرجع اعتبار العصمة في الإمامة.

أما لو كان المراد بالعهد العهد بالإمامة فلا تنهص الآية بالثاني إلا بساء على عموم المشتق لحال الانقضاء الذي هو محل الكلام، ولا بالثالث إلا بساء على عمومه للتلبس في الاستقبال، الذي لا مجال له بلا كلام.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: أن طاهر الآية الشريفة كون الإمامة مجعولة منه تعالى للشخص ابتداء، لعلمه بأهليته لها، كما هو منسوب الإمامية أعز الله دعوتهم، لا إقصاء لبيعة الناس بها، كما هو منسوب العامة، لعدم صحة النسبة له تعالى في الإضائيات، كما سبق عند الكلام في المعاملات من مبحث الصحيح والأعم. ولما هو المعلوم من عدم توقف إمامة إبراهيم (عليه السلام) على البيعة.

وهو المناسب لرفعة مقام الإمامة وجلالتها وأهمية الآثار المترتبة عليها. ودعوى: أن ثبوت ذلك (منه تعالى) لا ينافي إقصاءه سبحانه لبيعة الناس بالإمامة.

مدفوعة: باحتياج الإقصاء لتسهيل. ولا سيما مع ظهور الآية في أن جعل الإمامة لإبراهيم (عليه السلام) بعد ابتلائه له بالكلمات وإمامته لمن، حيث يظهر منه تبعيتها لأهلية الإمام التي تظهر باعتباره وامتنحانه تعالى له. وعليه يلزم تنزيل ما ورد في أحكام الإمامة - كالنبوي المشهور بين الفريقين: (من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية) (١) - على ما تضمنته الآية الشريفة.

ثانيهما: ذكر الراربي في تفسيره أن المراد بالإمامة في الآية الشريفة النبوة لا الخلافة لوجه:

الأول: ظهورها في كون الإمام إماماً لجميع الناس، وذلك لا يكون

إلا الرسول المستقل بالشرع، إذ لو كان تابعا لرسول آخر كان مأموماً لذلك الرسول.

الثاني: أن اللفظ يدل على أنه إمام في كل شيء، ولا يكون كذلك إلا النبي.

الثالث: أن إمامة النبوة أعلى مراتب الإمامة، فيجب الحمل عليها، لذكرها في مقام الامتثال، فلا بد أن تكون تلك النعمة من أعظم النعم، لحسن نسبة الامتثال. قال بعد ذلك: (فوجب حمل هذه الإمامة على النبوة). والكل كما ترى لا تدفع الأول بأن هو النبي من الأئمة إمام للجميع الناس الذين في عصره، وذلك هو المساق من عموم الآية، ولذا لا يقدح في إمامة النبي المستقل بالشرعية عدم إمامته لمن سبق عصره أو تأخر عن شريعته، فلا يقدح في إمامة الإمام عدم إمامته لنبي شريعته هو الموجود حين إمامته، بل هو كسائر من سبق عصرها من الناس.

نعم، لو تضمنت الآية أن الإمام لا يكون مأموماً ولو لغير أهل عصره اتجه قصورها عن الإمام التابع لنبي شريعته. لكن الآية لم تتضمن ذلك، بل تضمنت أنه إمام لجميع الناس، كما هو ظاهر الجمع المطلق باللام.

وأما الثاني فهو يتنى على مبانيهم من اختصاص الإمامة بعد النبي (صلى الله عليه وآله) بتنظيم أمر الدنيا، ولا يجري على مبانيها معشر الإمامية من عمومها لشؤون الدين والدنيا تبعاً لعموم الحاجة فيهما.

كما أن الثالث موهون بأن كون النبوة أعلى المراتب لا يقضي إرادتها، لعدم اختصاص الامتثال بالمراتب العالية من النعم، فإن كل نعمة مورد للامتثال.

بل لا امتنان في الاقتصار على المراتب العالية منها. وإلا لزم الاختصاص بأعلى مراتب النبوة وأشرفها، كالنبوة الخاتمة.

هذا كله مع أن النبوة مباحنة للإمامة مفهوماً، فإن الإمام هو الذي يجب على الناس متابعتة والأخذ به والافتداء به، والنبوة لا تستلزم ذلك، إذ قد يختص النبي بأحكام من دون أن يجب الأخذ منه على الناس متابعتة والأخذ منه على الناس، بل قد يكون عليه إمام، كما تصححه صحيح هشام بن سالم المتقدم وغيره.

بل سبق فيه أن إبراهيم (عليه السلام) كان نبياً وليس بإمام، كما هو ظاهر صدر الآية الشريفة أيضاً المتضمن أن جعله إماماً كان بعد ابتلائه بالكلمات، قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي...﴾ (١) ولا إشكال ظاهراً في أنه ابتلي بالكلمات وهو نبي.

نعم، بناءً على ما حكاه من قرعة ابن عباس برفع (إبراهيم) ونصب (ربه) يكون المراد ظاهراً اختيار إبراهيم (عليه السلام) لله سبحانه في إجابة دعائه، إذ يمكن حينئذ أن يكون قد دعا الله قبل نبوته، وجعل نبياً حين جعله إماماً، لا قبل ذلك. لكنها شادة ولا استدلال إنما يكون بالقراءة المشهورة.

وقد خرجنا في الحديث عن الآية عما يقتضيه للبحث رعية في استكمال الفائدة. وبذلك ينتهي الكلام في بحث المشتق، وإن اطلال مشايخنا في بعض ما يتعلق به من للباحث مما لا دخل له بمحل الكلام، ولا يتضح ترتيب فائدة

معتمد بها عليه ينبغي لأجلها صرف الوقت. ومنه سبحانه وتعالى تمتد العون والتوفيق.





المقصود بالبرهان

في الايمان واليقين



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المقصد الثاني في الأوامر والنواهي

وقد جرى أهل الفن على التعريق بين الأوامر والنواهي وتخصيص كل منهما بمقصد، مع أن النواهي تشارك الأوامر أو تناظرها في محل المباحث المذكورة في مقصدها، كمباحث مقام المادة والصفة والجمل الخيرية، ومباحث تقسيمات الواجب إلى النفسي والغيري، والأصلي والتبعي، والمطلق والمشروط، والعيني والكفائي وغيرها، ومباحث المرة والتكرار والفور والواشي وغيرها، ولم يذكروا تلك المباحث في مقصد النواهي اكتفاء بما ذكروه في مقصد الأوامر.

وأهم ما ذكروه في مقصد النواهي مسائل اجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي الفساد، اللذان هما من مباحث الملازمات العقلية بحسب التبويب الذي جرىنا عليه، مع أن نسبة الأولى لكل من المقصدين واحدة. ومن هنا كان الأنسب جمعهما في مقصد واحد، كما جرىنا عليه هنا، مع تعميم موضوع البحث لهما في مورد الاشتراك، وتخصيصه بأحدهما في مورد الانفراد.

مقدمة

الظاهر أن الأمر والشيء متقابلان مفهوماً واقتضاءً، فالأمر نحو نسبة بين الأمر والمأمور والماهية للمأمور بها تقتضي تحقيق المأمور للماهية وإيجادها في الخارج، والشيء نحو نسبة بينهما وبين الماهية المنهي عنها تقتضي ترك المنهي للماهية وعدم إيجادها في الخارج.

فتقابلهما بلحاظ مسخهما وثمرتهما، لا بلحاظ متعلقتهما، نظير التقابل بين الإرادة والكراهة في حقيقتيهما وقنضائيهما للمراد والمكروه.

وقد يظهر من بعض عباراتهم اتحاد يستيهما مفهوماً وأثراً وأن التقابل إنما هو في متعلقتهما، فقد ذكر بعضهم في كتاب معاد الشيء أنه لا فرق بين وبين الأمر إلا في أن المطلوب في الأمر الوجود وفي الشيء العدم، كما حكى عن آخرين في مسألة الضد أن الأمر بالشيء عين الشيء عن صله العام وهو الترك.

وذلك كله منافي للمركزات العقلانية والعرفية في حقيقة النسبتين ومعاد الدال عليهما.

وكأنه ينبغي على عو من لتسامح أو الاشتباه في حقيقة كل من النسبتين بلازمها في مقام الامتثال أو العمل على طبقها. ولا معدل عما ذكرنا.

إذا عرفت هذا فالكلام يقع في فصول..

الفصل الأول

في ما يتعلق بمادة الأمر والنهي

ذكروا لمادة الأمر معاني كثيرة، كالطلب والشأن والحادث والشيء
وغورها.

والظاهر أنه مشترك لفظاً بين معنيين: نحر من الطلب أو ما يرجع إليه،
وبأني الكلام في بعض الخصوصيات المأخوذة فيه، والشأن أو ما يجري مجراه،
وليتعلق على الأول الأمر العظمي، وعلى الثاني الأمر الشائي.

وهو الجامع بين بقية المعاني المذكورة له، فذكر كل من تلك المعاني
بخصوصياتها يتقن على اشتباه المفهوم بالمصداق، حيث يعد استقلال كل
منها بالوضع مع تقاربها ذهنياً بنحر يدرك العرف رجوعها لجامع واحد، بل
لا ريب في عدم الوضع لبعضها، وأن الاستعمال فيه لا اندراج في مفهوم محاص
جامع بينها.

وصعوبة تحديده تمصلاً لا ينال إدراكه ارتكازاً، فكثير من المفاهيم
العرفية.

هذا، وقد ذكر بعض الأعاصم (قس سره) أنه عبارة عن الواقعة التي لها
أهمية في الجملة، وأرجع الأمر العظمي إليه، باعتباره من الأمور ذات الأهمية،
فلا يكون لمادة الأمر إلا معنى واحد، وليست مشتركة لفظاً بين معنيين.
لقضاء الوجدان بأن الاستعمال في جميع الموارد في معنى واحد.

ويشكل ما ذكره: بأنه - مصفاً إلى علم أخذ الأهمية في المعنى - لا مجال لإرجاع الأمر الظلي بمعنى آخر، وتخصيص المادة بمعنى واحد، لأن الأمر الظلي مصدر اشتقائي يجمع على أمور، كما يجمع الهي على نواهي، والأمر الشائي جامد يجمع على أمور، حيث يكشف ذلك عن اشتراك اللفظ بين معين متباينين مفهوماً، وإن كان لأمر الظلي من مصاديق الأمر الشائي بعض الاعتبارات كالهبي والاستفهم وغيرها.

وأما ما في منتهى الأصول من إمكان اختلاف جمع المفهوم الواحد باختلاف مصاديقه، كما يمكن اختلافه بحسب الاشتقاق باختلاف سببه حسب اختلاف الحاجة، فإذا كانت اختلافات السبب في معنى كثيرة كثرت اشتقاقاته، وإن كانت قليلة قلَّتْ.

فعنه: أن الجمع يرد على المفهوم باعتبار تعدد أفراده، لا على الأفراد ليعتلف باختلافها. وكذا الحال في الاشتقاق، فمع وحدة المعنى لا بد من كونه على وجه واحد، والاختلاف في مقدار الاشتقاق إنما يكون مع تعدده، كما يختلف اللازم مع المتعدي في بعض الاشتقاقات.

على أن الأمر ليس في قوة الاشتقاق وكثرته، بل في اشتقاق أحد المعين وجود الآخر، ومباينة المعنى الاشتقائي للجامد أوضح من أن تخفى.

وقابلية بعض أفراد المعنى الجامد للاشتقاق بلحاظ خصوصيته الفردية لا تصحح الاشتقاق من مادته الجامدة، ولذا لا يصح الاشتقاق من الأمر الشائي لو أريد من الهبي أو الاستفهم أو نحوهما مما يكون فرداً له بملاك فردية الأمر الظلي له.

ولعله لذا اعترف بعدم حلول ما ذكره عن المناقشات.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في تباين المعنيين مفهوماً، واشتراك مادة الأمر بينهما اشتراكاً لفظياً. نعم قد يكون الأمر الطلبي مأخوذاً من الأمر الثاني بحسب الأصل، كما في كثير من المولد المشتركة، كمادة شجر التي يرجع إليها الشجر الجامد، والشجار المشتق.

والأمر ليس بمهم، إنما لهم تحقيق حال الأمر الطلبي وتحديد مفاده، والمنظور في ذلك إنما هو المفاد اللعوي والعرفي، الذي يحمل عليه في كلام الشارع الأقدس ونحوه مما له دخل في الاستنباط.

وإلا فقد ادعى أن المراد به اصطلاحاً القول المعصومي، وهو (افعل) أو ما بمفعله، وهو غير مهم لو تم.

هذا، وأما النهي فهو مختص ظاهراً بالمعني المقابل للأمر، ويشاركه في أكثر الجهات المبحوث عنها فيه أو في جميعها. إذا عرفت هذا فقد وقع الكلام بينهم:

ثارة: في اتحاد الأمر مع الإرادة النفسية أو مباينته لها لتقومه بالإنشاء.

وأخرى: في أصل علو الأمر أو استعلائه في مفهومه.

وثالثة: في دلالة وضماً أو إطلاقاً على الإلزام.

ويجري نظير ذلك في النهي، حيث يقع الكلام في اتحاده مع الكراهة

النفسية، وفي اعتبار علو النهي أو استعلائه فيه، وفي دلالة على الإلزام.

والذي ينبغي أن يقال: لا إشكال بعد النظر في المرتكزات العقلية

والعرفية في مباينة الأمر والنهي مفهوماً وخارجاً لإرادة والكراهة النفسيتين

وتقومهما بالجعل والإنشاء الذي قد لا يكون مسبباً عن الإرادة والكراهة

للمتعلق، بل يكون بداعي الامتحان أو غيره. نظير ما سبق عند الكلام في

حقيقة الأحكام الاقتصادية - في مقدمة علم لأصول - من أن الإرادة والكراهة التشريعتين اللذين هما مشأاً انتزاع شكلف مباينتان سنحاً للإرادة والكراهة النفسيتين الحقيقيتين.

فليس الأمر والنهي إلا عبارة عن الخطاب بالحث نحو الشيء أو الزجر عنه من دون أن يستلزم إرادته أو كراهته فضلاً عن أن يتحداهما مفهوماً أو خارجاً، كما يظهر من بعضهم.

نعم، الطاهر عدم الاكتفاء بهما بمطلق الحث والزجر، بل يختصان بما يثنى منهما على فرض المخاطب بعينه بمرتبة من ينبغي متابعتها وتنفيذ عطاها، إما لسلطان غالب، أو لقوة قاهرة، أو لحق لازم عرفاً أو شرعاً.

لكن لا معنى لروم بلوعة لذلك حقيقة، بل يكفي تحمله ذلك أو ادعائه له، لأن المعيار على إنشاء الخطاب عليه.

ولذا لا يكفي وجوده الواقعي من دون أن يثنى عليه الخطاب. فهو واجب شرعاً إطاعة الأب فطلب طيب الراجحي عاقلاً عن ذلك لم يصدق على طله الأمر، كما لا يصدق على زجره النهي، وإن وجبت إطاعته.

كما أنه لو طلب طيب السلطان القاهر صدق الأمر والنهي وإن لم تجب إطاعته شرعاً ولم يحش سلطانه.

ومرجعه إلى اعتبار الاستعلاء دون العنصر، خلافاً لما ذكره غير واحد من العكس.

بل يجري ذلك حتى في الأوامر والنواهي الإرشادية إذا اهتمت على ادعاء المرشد بلوعة أهلية الإرشاد لمعرفته بمرتبة تلزم متابعتها.

أما لو اهتمت على محض معرفته بالواقع المرشد إليه ولو صدفة من دون

ادعاء لذلك لم يصدق الأمر والنهي.

هذا هو الظاهر بحسب للتركرات لعرفية.

ومن هنا كان الظاهر أخذ الإلزام في مفهوم الأمر والنهي، كما هو المتبادر من إطلاقه، بل الظاهر صحة السلب عن الطلب غير الإلزامي، وإن صبح إطلاقه على ما يعمه بنحو من العناية، كما في مقام التقسيم.

وقد يشهد بما ذكرنا جملة من الآيات التي تضمنت ترتب استتكار المعالفة والتحذير منها والذم عليها، بنحو يظهر منها كون هذه الأمور من لوازم المفهوم، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١) وقوله عز وجل: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٢) وقوله سبحانه: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾^(٣).

وكذا الروايات الطاهرة في المفروغية عن اقتضاء الأمر الإلزام، كقوله (صلى الله عليه وآله): «(لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة)»^(٤) أو: «(مع كل صلاة)»^(٥) وما في حديث بريرة: فقال لها النبي (صلى الله عليه وآله): «(لو راجعته فإنه أبو ولدك)»، فقالت: يا رسول الله أأأمرني؟ قال: «(لا إنما أنا شيعي)»، فقالت: لا حاجة لي فيه^(٦).

(١) سورة النور : ٦٣.

(٢) سورة البقرة : ٢٧.

(٣) سورة الأعراف : ١٢.

(٤) الوسائل ج ١، باب: ٣ من أبواب السواك، حديث: ٤.

(٥) الوسائل ج ١، باب: ٥ من أبواب السواك، حديث: ٣.

(٦) مستدرک الوسائل باب: ٣٦ من أبواب تكاح العبد والإماء، حديث: ٣.

فإن الاستعمال وإن كان أعم من الحقيقة، إلا أن ابتناء الاستعمالات
 للمذكورة في الخصوصية على القرينة دون حاق اللفظ بعينه جناً، ولا سيما في
 النبويات. ولا أقل من كونها مؤيدة لملحى، كما ساقها في الكفاية.
 هذا، ولو فرص عدم تمامية ذلك كان ما يأتي في وجه استفادة الإلزام
 من الصيغة بالإطلاق ونحوه جارياً في المقام. كما أن الظاهر مشاركة النهي
 للأمر في جميع ما تقدم، للتقابل بينهما عرفاً.

الفصل الثاني

في ما يتعلق بمادة الطلب

الطلب لغة السعي نحو الشيء محاولة تحصيله والوصول إليه، وهو المناسب لموارد إطلاقه في الكتاب المهد والسنة الشريفة واستعمال أهل العرف، كقوله تعالى: ﴿يَهْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِثًا﴾^(١) وقوله عز اسمه: ﴿ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾^(٢) وقوله (عليهم السلام): «طلب العلم فريضة»^(٣) وما ورد من وجوب طلب الماء لمن يحلده وعدم مشروعية التيمم بدونه^(٤)، وقول الشريف الرضي:

لو على قدر ما يحاول قلبي طلبي لم يقر في الغمد عضني

إلى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة.

والظاهر عدم عروجه عن المعنى المذكور عند إطلاقه في مورد الحث

(١) سورة الأعراف : ٢٤.

(٢) سورة الحج : ٧٣.

(٣) راجع الوسائل ج ١٨، باب ٤ من أبواب صدقات القصص من كتاب القضاء.

(٤) راجع الوسائل ج ١، باب ٢١ من أبواب التيمم.

على الشيء، لأن الحث على الشيء نحو من السعي لتحصيله. ومن هنا كان الظاهر اتحادهما خارجاً مع الحث المذكور.

وليس هو متحداً مع الإرادة النفسية، لا مصداقاً ولا مفهوماً.
 لكن في لسان العرب: «(وطلب، يَطلبُ؛ طلباً؛ رغب)» وقد يظهر منه اتحاد الطلب مع الرغبة التي هي أمر نفسي مبين للحث الإنشائي.
 إلا أنه في غير محله، لو صرح أن مراده ليس بمجرد الرغبة النفسية، بل إبداءها للشخص المطلوب إليه في مقام حثه على تحقيق المرغوب فيه، الذي يصر عنه بقولنا: رغب إليه، ومن الظاهر أن الإبداء المذكور هو الحث الإنشائي، فمطابق ما ذكرنا.

بل لا يبعد صدق الطلب عرفاً على الحث المذكور وإن لم يكن بداعي السعي لتحصيل المطلوب، لعدم إرادته، بل مذاع آخر، كالامتحان.
 ودعوى: أنه حيث طلب صوري لا حقيقي. غير ظاهرة، وإنما يكون الخطاب طلباً صورياً لو أوهم الحث ولم يكن وارداً مورد الحث حقيقة، كما في موارد التقية ونحوها.

وكيف كان، فلا ينبغي التأمل في عدم اتحادهما مفهوماً ولا خارجاً مع الإرادة، بل غاية الأمر كونه ملازماً لها لو غص النظر عما ذكرنا من صدقة في مورد الامتحان.

فما في كلام بعضهم من أنه عبارة عن الإرادة ومتحداً معها، في غير محله قطعاً.

ومثله في الضعف ما عن الأشاعرة من أنه أمر قائم بالنفس غير الإرادة،

وهو المسمى عندهم بالكلام النفسي والمسؤول بنظرهم للكلام اللفظي.
وقد ذكروا أنه هو المعيار في التكليف دون الإرادة، وبذلك وجهوا
تخلف الامتنال عن التكليف مع امتناع تخلف مراده تعالى.
لاندفاعه: بأنه لا واقع للكلام النفسي ارتكازاً، فضلاً عن أن يكون هو
الطلب والمعيار في التكليف.

وتخلف الامتنال عن التكليف ليس لأن الكلام النفسي هو المعيار في
التكليف، بل لأن المعيار فيه هو الخطاب بداعي جعل السبيل، الذي فسرنا به
الإرادة التشريعية، وذكرنا أنه غير مستنزم للإرادة، على ما سبق في بيان
حقيقة الأحكام التكليفية من مقدمة علم الأصول.

وبذلك نستغني عن البحث فيما أطلوا الكلام فيه هنا من إبطال كلام
الاشاعرة، وفيما حصر إليه ذلك من الكلام في شبهة الجبر، ولا سيما مع
خروجه عما هو محل الكلام هنا من تشخيص الطهورات، ومع كون الشبهة
للمذكورة من مرآة الأقدام، حتى ورد النهي عن الكلام في القدر، وأنه بحر
عميق فلا يلجأ، وطريق مظلم فلا تسلكه، وسر الله فلا تكلفه^(١). فلا ينبغي
الكلام في ذلك إلا لرفع الشبهة لو طرأت على بعض الناس، لا التنبيه إلى
الشبهة ثم محاولة رفعها، حيث قد لا يوفق الإنسان لرفعها، فتبقى عليه تبعه
التنبيه إليها. عصم الله من الرلل في القول والعمل.

ثم إن الظاهر أن مادة الطلب لا تقتضي العلو من الطالب
ولا الاستعلاء، فيصدق الطلب على الدعاء والرجاء وغيرهما. كما لا يختص

(١) كتاب التوحيد للصلوق ص: ٢٩٦، طبع السعف الأشرف سنة: ١٣٨٦.

بالإلزام، ومن ثم كان الطلب أخص من الأمر.

نعم، ما يأتي في وجه استفادة إلزام من الصيغة مع عدم اختصاصها به
وضعاً لو تم حار في مادة الطلب، لعدم الفرق بينهما في الجهة المقتضية له،
على ما يتضح إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

في ما يتعلق بصيغة الأمر والنهي

المراد بصيغة الأمر في كلماتهم هي هيئة فعل الأمر ثلاثياً كان أو غيره. والحق بها لام الأمر الداعلة على الفعل المضارع، لاتحادهما فيما هو المأمور من محل الكلام، وهو الدلالة على الطلب والإلزام. أما النهي فلا هيئة تخصه، وإنما يستفاد من (لا) الناهية، كما يستفاد الأمر من اللام. وقد ذكروا لصيغة الأمر معاني متعددة، كالطلب - الذي هو الشايع من موارد استعمالها - والإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١)، والتمني، كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل إلا انجلي

والتمحيض، كقوله تعالى: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾^(٢)، والتهديد، كقوله تعالى: ﴿وَانظُرُوا إِنَّا مُنظِرُونَ﴾^(٣)، والاحتقار، كقوله سبحانه: ﴿فَالْقَاضِ مَا أَلْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾^(٤)، وغيرها.

(١) سورة المائدة : ٢

(٢) سورة البقرة : ٢٣.

(٣) سورة هود : ١٢٢.

(٤) سورة طه : ٢٢.

كما يجري نظيرها في لام الأمر. بل في (لا) الناهية، حيث تصلح للاستعمال في تلك المعاني، مع استبعاد الطلب بالنهي. وقد وقع الكلام بينهم في اشتراكها بين المعاني لفظاً، أو اختصاصها بالأول مع كونها مجازاً في الباقي.

وإن كان الظاهر - تبعاً لجمع من المحققين - أنها موضوعة لنحو نسبة خاصة لا تخرج عنها إلى غيرها في مقام الاستعمال، لا حقيقة ولا مجازاً، واختلاف المعاني المذكورة لها راجع لاختلاف دواعي الاستعمال، فكما أن القصبة العملية تستعمل ثارة بدعي الإخبار والحكاية، وأخرى بداعي الاستهزاء والسخرية، مع عدم خروج هيتها عن معناها، كذلك الحال في المقام، وفي كثير من الهيئات والخروج (على) ما يشهد به التدبر في المرتكزات الاستعمالية.

والنسبة المذكورة حيث كانت من المعاني الحرفية التي سبق اختلافها منعاً مع المعاني الاسمية فلا يكون شرحها بالاسم، كالطلب والبعث والزجر ونحوها إلا لفظياً لضيق التعبير على ما سبق في مبحث المعنى الحرفي.

ولعل الأنسب التعبير عن النسبة التي تؤديها هيئة الأمر ولامه بالنسبة البعثية، دون الطلبية، لأنها أقرب ارتكازاً للبعث الصاد من الباعث والقائم بين المبعوث والمبعوث إليه منها إلى الطلب القائم بالطلب والأمر المطلوب، وليس المطلوب منه إلا آلة له من دور أن يكون طرفاً له.

وبهذا كانت مقابلة لـ (لا) الناهية التي يكون الأنسب التعبير عن النسبة التي تؤديها بالنسبة الزجرية، لقيام لزجر بالمرجور عنه، وليس الزاجر إلا فاعل له.

نعم، الخطاب بالنسبة للذكورة والحث بها يصدق عليه الطلب، بلحاظ ما سبق من معناه، لأن الحث للذكور سعي نحو المطلوب، وإن لم تكن النسبة المودة طلبية.

ولا يهم تحقيق ذلك بعد عدم الريب ظاهراً في أن الأصل حمل مودة الأمر وأداته على استعمالها بداعي الحث على الفعل، وحمل أداة النهي على استعمالها بداعي الزجر عنه، دون بقية الدواعي المتقدمة من إباحة أو تهديد أو غيرهما، من دون فرق بين القول بوحدة معنى الصيغة وأداة الأمر والنهي مع اختلاف الدواعي والقول بتعدد.

وإنما المهم استعادة الإلزام بها بالوضع أو الإطلاق أو غيرهما، بحيث يكون هو الأصل الذي يحمل عليه الكلام مع عدم القرينة العارضة عنه، لأهميته في مقام العمل جداً. ومن ثم كان ذلك حقيقاً بالكلام في المقام، وبالنقض والإبرام.

والظاهر أن النزاع لا ينحصر بالإلزام المساق لاستحقاق العقاب عقلاً، لتفرع على كون المحاطب بالصيغة ممن يجب إطاعته عقلاً، كالشارع الأقنس، بحيث لا موضوع له في خطاب غيره - كما قد يظهر من بعض الوجوه الآتية وقد يوهمه التعبر عنه بالوجوب - بل يجري في مطلق الإلزام ولو من الموالى العرفيين الذين لا يجب إطاعتهم، بل ولو من غير الموالى، كالبداعي والملتصم والشافع.

وتوضيح ذلك ..

أن الطلب تارة: يبنى على نسبة المطلوب للطالب، بحيث يصحح إضافة المطلوب إليه، فيؤتى به لأجله وعلى حسابه، ويكون الممثل مستحقاً للشكر

منه.

وأخو: لا يمتي على ذلك، بل على محض الكشف عن واقع لا دخل للطالب له.

والثاني هو الطلب الإرشادي، أما الأول فهو الطلب المولوي إن صدر من المولى، بل قد يطلق على كل طلب صادر ممن يهتم بإطاعته ولو لخوف عقابه أو رجاء ثوابه - كالسلطان - بل من كل من كان مستعياً وإن لم يكن عالياً في نفسه، وإن صدر من اسافل لنعالى كان دعاء أو عرضاً، وإن صدر من الظفر للنظير كان شعاعة والتماساً ومحوهما.

ثم إن الإلزام في الطلب الإرشادي تابع ثبوتاً للواقع الذي يرشد إليه، حيث لابد فيه من الأهمية بمرتبة خاصة، مع عدم المراحم، أما في المولوي وما يجري مجراه فهو تابع لخصوصية في الطلب الصادر من الطالب، بأن يمتي على نحو من الإصرار على المطلوب رائداً عنى إضافة المطلوب للطالب وجعله في حسابه، بحيث يكون عدم امتثاله مخيبة له ورداً على الطالب، وإن لم يوجب استحقاق العقاب عقلاً أو عرفاً، لعدم كون الطالب لازم الإطاعة.

ولذا يكون خروجاً عن مقتضى المولوية التي يمتي عليها الطلب المولوي، على ما سبق في بيان حقيقة الأحكام لتكليفية.

وأما خصوصية الملاك فهي علة لخصوصية الطلب المذكورة التي يتبعها الإلزام، لا أنها السبب المباشر له، كما في الطلب الإرشادي.

ونمام ما سبق جار في السهي.

هذا كله في منشأ الإلزام في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات فقد وقع الكلام في دلالة الصيغة على الإلزام

وضعاً أو إطلاقاً، أو عدم دلالتها عليه.

قال في الكفاية: «في أن الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في النسيب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما، وجوه بن أقوال».

ولا ينبغي التأمل في عدم اختصاصها بالطلب غير الإلزامي بعد عدم تبادره منها وعدم العناية في استعمالها في الإلزامي.

كما أن الظاهر عدم اشتراكها لفظاً بين الطلب الإلزامي وغيره، لوجود القدر المشترك بينهما عرفاً، وهو مطلق الحاصل من النسبة البعثية، فلو أريد العموم لهما كان الظاهر الاكتفاء بالوضع للقدر المشترك المذكور، ولا سيما مع بعد الاشتراك اللفظي في نفسه، خصوصاً في الهيئات والحروف.

والمهم في المقام القولان الآحزان ..

الأول: أنها حقيقة في الطلب الإلزامي، بمعنى أنها موضوعة لنحو من النسبة البعثية لا تلازم غيره، وإلا فالإلزام أو الوجوب بما هو معنى اسمي لا يكون مفاد الحرف.

الثاني: أنها حقيقة في مطلق الطلب الحاصل مع الإلزام وغيره، بأن تكون موضوعة للنسبة البعثية المطلقة للملازمة لكل منهما.

ومرجع أدلة الأول وجهان:

أولهما: التبادر للإلزامي مع عدم القرينة الحالية أو المقالية الصارفة عنه. ولذا يصح في مورد الصيغة إطلاق الأمر الذي سبق أنه موضوع للإلزام، كما يصح الذم على المخالفة، وقد وردا في ترك إبليس السجود لأدم مع كون الخطاب به بالصيغة، كما لا يحسن عرفاً الاعتذار عن المخالفة باحتمال النسيب.

ثانيهما: استعمالها في كثير من آيات والروايات ولسان أهل العرف في مقام بيان الإلزام من دون حاجة إلى صم القرينة بالوحدان.
ومنه يظهر أنه لا مجال للدعوى: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، إذ هي إنما تتجه مع احتمال القرينة لا مع القطع بعدمها كما لا مجال لمعارضة ذلك باستعمالها في النذب، بعد عدم الاشكال ظاهراً في بناء العرف والمشرعة على احتياجه للقرينة.

نعم، إنما ينهض هذان الوجهان بإثبات الوضوع لخصوص ما يناسب الطلب الإلزامي لو لم يكن الصب الإلزامي مقتضى الأصل في مفاد الصيغة أو القرينة العامة التي يلزم الحمل عليها مع عدم المخرج عنها حتى لو كانت موضوعاً لما يناسب مطلق الطلب، حيث يحصر منشأهما حيثاً بالوضع، فيستدل بهما عليه.

أما إذا احتمل ذلك أو ثبت فلا ينهض هذان الوجهان بإثبات الوضع، لإمكان استقادهما للأصل أو القرينة المذكورين، بأن لا يكون فهم الإلزام من إطلاق الصيغة من باب تبادر معنى سمط الموضوع له منه، ولا الاكتفاء في بناءها لأدائها له بمقتضى وضعها له، بل هما مسببان عما ينضم إليها من الأصل أو القرينة المذكورين، مع وضعها لما يناسب مطلق الطلب، كما جرى عليه غير واحد من محققي المتأخرين.

ويناسبه أن إرادة الطلب غير الإلزامي من الصيغة وإن احتاجت للقرينة إلا أنها لا تبني ارتكازاً على العناية والخروج بها عن معناها، بل هي لا تدل بمقتضى المرتكزات الاستعمالية إلا على محض البعث المقابل للأمرين.

وقد يناسبه ما هو ديدنهم فيما لو خوطب بجملة أمور قام الدليل على

عدم الالتزام ببعضها من البناء على الالتزام في الباقي، مع أنه لو ابتست إرادة الطلب الإلزامي من الصيغة على إفادتها له وضعاً وإرادة الطلب غير الإلزامي منها على الخروج بها عما وضعت له، لم يمكن استفادة الالتزام منها بالإضافة إلى ما لم تقم القرينة على عدم الالتزام به في الفرض، كما لعله ظاهر.

ومن هنا كان الظاهر وضع الصيغة لنسبة البعثة المطلقة للملازمة لمطلق الطلب. ولزم الكلام في وجه الحمل على الالتزام مع عدم القرينة الصارفة عنه. ولهم في ذلك طرق:

الأول: الانصراف لخصوص الإلزام لكثرة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده، أو لأكملته.

وقه: أن معيار الانصراف لبعض الأفراد هو شدة أنس الذهن به، وهو لا يلزم شيئاً من هذه الأمور وإن كان قد يتحقق معها أو مع بعضها. مع أن الاستعمال في الطلب غير الإلزامي ليس بأقل، بل هو في عطاءات الشارع أكثر، فإن المدبوبات والمكروهات وأدلتها أكثر من الواجبات والمحرمات وأدلتها.

وأما الأكملية فهي مبنية على كون المعيار في الالتزام شدة الإرادة أو الطلب وتأكلها وقد سبق عند الكلام في حقيقة الأحكام التكاليفية المنع من ذلك، وأن للمعيار فيه أمر آخر ذكرناه هناك وهنا. فراجع.

الثاني: حكم العقل. وقد قرر بوجهين:

أولهما: ما يظهر من بعض الأعاطم (قدس سره) وربما يوجد في كلام غيره من أن الوجوب هو الثبوت، وهو يكون في التشريعات عقلياً تبعاً لصديق عنوان الإطاعة على الفعل، فإذا صدر بعث من الملوك نحو شيء.

ولم تقم قرينة على كون المصلحة غير لزومية انطبق عنوان الإطاعة على الانبعاث عن بعثه، فيجب عقلا.

نعم، لو قامت قرينة على كون المصلحة غير لزومية لم يكن الانبعاث إطاعة فلا يجب عقلا.

ولا يخفى أنه لا بد من حمل على الإطاعة التي يصدق بعلمها العصيان، لأنها هي الواجبة عقلا تبعاً لقبح المعصية، وهي التي لا تصدق في مورد عدم كون المصلحة لزومية، وإلا فمطلق إطاعة تصدق على الانبعاث عن بعث المولى فيما إذا لم تكن للمصلحة لزومية، وهي لا تصف عقلاً بالوجوب، بل بمحض الحسن.

ولعله لذا قال بعض المعاصرين في أصوله: «فإن العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى ولا يرجح عن زجره قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يحد العقل أنه لا بد للعبء من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفة».

وكيف كان، فيشكل ذلك بأن محل الكلام ليس هو الوجوب العقلي التابع لوجوب إطاعة الأمر، بل ما يساوق الإلزام التابع لواقع الخطاب ثبوتاً، والذي لا يختص بالخطابات الشرعية، كما سبق.

على أن الوجوب العقلي تابع للإلزام المذكور، فلا بد من إحرازه، لا لعدم وصول الترخيص في الترك.

ولو فرض حكم العقل بوجوب الانبعاث مع الشك في الإلزام وعدم وصول الترخيص، فليس هو لتحقيق موضوع وجوب الإطاعة واقعاً، بل هو حكم آخر ظاهري طريقي في طول الحكم بوجوب إطاعة البعث الإلزامي

واقعاً، نظير الحكم بوجوب الاحتياط مع الشك في الامتثال، الذي هو في طول وجوب الامتثال الواقعي، ومن المعلوم من مذهبه عدم بناءه عليه، بل المرجع عنده البراءة في مثل ذلك، كما لو تردد الدليل بين ما هو ظاهر في الوجوب وما هو ظاهر في الاستحباب، أو كان محتفياً بما يصلح قرينة على الترخيص من دون أن يكون ظاهراً فيه، حيث يعلم بصلور البعث من المولى ويشك في الترخيص في الترك.

مضافاً إلى أن مقتضى الوجه المذكور أن يكون ورود الترخيص بل وصوله واقعاً للوجوب، لا كاشفاً عن عدمه من أول الأمر، مع أنه لا يُطعن بهم البناء عليه في غير مورد النسخ المبتني على تبدل حال الطلب من الإلزام لغيره.

كما أن لازمه كون تصريح الشارع بالوجوب تنبيهاً على أمر خارج عن حقيقة حكمه متمحص للإرشاد إلى حكم العقل، مع وضوح بطلان ذلك ومخالفته للمصوص والأدلة المتضمنة لبيان الفرائض، لصراحتها في كون الافتراض أمراً تابعاً للشارع بمحوراً له.

ثانيهما: ما ذكره بعض مشايخنا من أن معاد الصيغة إبراز جعل للمادة في عهدة المكلف واعتبارها في ذمته، فيجب عقلاً السعي لتحقيقها، والخروج عما انشغلت به ذمته ما لم يرخص المولى بعينه في الترك، فيكون الوجوب مستفاداً من حكم العقل لا من الصيغة، بل هي مطلقاً للإبراز للمذكور. وليس الفرق بين الوجوب والاستحباب إلا في لزوم المصلحة وعدمه ثبوتاً، وفي الترخيص وعدمه إثباتاً.

ويشكل: بأن ما ذكره - لو تم - إنما يصلح أن يكون بياناً لحقيقة الحكم

الشرعي، ولا مجال لأن يكون مفاداً صعبة، لوضوح عدم الفرق في مفهومها بين أن تقع في كلام الشارع وكلام غيره ممن لا يستتبع إنشاؤه التكليف، بل حتى في الخطابات الإرشادية، فلا بد أن يكون معادها المطابقي أمراً آخر مشتركاً بين جميع الموارد مصحح لانتزاع التكليف - بالمعنى المتقدم أو غيره - لو صدر من المولى الواجب الطاعة عقلاً، كالبعث أو نحوه، فيقع الكلام في وجه حمله على الإلزام مع صروح مدد الصيغة لغيره.

ولذا سبق أن محل الكلام لا يختص بالإلزام المساوي لاستحقاق العقاب، بل يجري في جميع الخطابات.

على أن ما ذكره يتبي على ما سبق منه في مقدمة الأصول في بيان حقيقة الأحكام التكليفية. وقد سبق المنع من تفسير الحكم التكليفي بذلك ثبوتاً، وأن لازمه كون الفرق بين الاستحباب والوجوب بالترخيص وعدمه في مقام الثبوت، لا في مقام الإثبات، كما ادعاه.

كما أنه إذا كان وجوب أداء ما في النية عقلياً كان تنبيه الشارع على الوجوب بياناً لأمر عقلي خارج عن حقيقة حكمه، كما يمتنع ترخيصه في الترك إلا بنحو النسخ الذي لا وجه معه لبقاء الاستحباب، نظير ما تقدم في الوجه السابق.

إلا أن يرجع إلى اختصاص وجوب الأداء عقلاً بنحو خاص من الجعل دون غيره، وأنه بالترخيص وعدمه يستكشف نوع الجعل، وحيث لا يكون الفرق ثبوتاً بين الوجوب والاستحباب راجعاً إلى ذاتيهما ولا ينحصر بلزوم المصلحة وعدمه.

كما يقع الكلام في وجه حمل الجعل للدلول للصيغة على ما يجب معه

الأداء عقلاً مع فرض صلوحه لغيره، ولا ينهض الوجه المذكور ببيان ذلك.
مضافاً إلى أنه إذا كان مفاد الصيغة اعتبار المادة في ذمة المكلف، وكان العقل حاكماً بوجوب الخروج عن ذلك ما لم يثبت الترخيص لزوم البناء على الوجوب لو تردد الدليل بين ما هو ظاهر في الوجوب وما هو ظاهر في الاستحباب، أو احتف بما يصلح قرينة على الترخيص من دون أن يكون ظاهراً فيه، حيث يعلم باعتبار اللولي للمادة في ذمة المكلف، ويشك في ترخيصه في تركه، نظير ما سبق في الوجه الأول.

الثالث: أن الإلزام مقتضى الإطلاق فيما لو كان للتكلم في مقام البيان.

وقد يقرب بوجوه:

أولها: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من أن الندب كأنه يحتاج إلى مؤنة بيان التحديد والتقيد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، حين لا تحديد فيه للطلب ولا تقيد.

وفيه: أن عدم المنع من الترك في الندب ليس من منخ التقيد للطلب، لينفي بالإطلاق، بل هو أمر مقارن له خارج عنه مطابق للأصل، فلا ينهض الإطلاق بنفيه.

نعم، لو كان مرجع الندب إلى عدم الطلب مع عدم إرادة للعاطف الامتنال كان مستلزماً لتقيد الطلب، فينفي بالإطلاق. لكن لا مجال لتوهم ذلك.

ثانيها: ما يظهر من غير واحد من أن الطلب الإلزامي طلب تام لا حدة له وغيره مرتبة من الطلب محدودة بحد من حدود النقص، فإذا كان التكلم في مقام البيان لرم حمل ما يدل على الطلب في كلامه على الطلب التام الذي

يكون ما به امتيازته من منحه ما به الاشتراك، لصلوح الكلام لبيان كلا حديه، دون الطلب الناقص الذي يكون ما به امتيازته مباحاً لما به الاشتراك، لعدم صلوح الكلام إلا لبيان أحد حديه.

وفيه: أولاً: أنه ينبغي عسى كود العرق بين الطلب الإلزامي وعبره بالشدة والضعف، وقد سبق اسع من ذلك.

وثانياً: أن ذلك ليس بأولى من أن يقال: لما كان الشديد ينبغي على تأكيد وجود الماهية بما يزيد عسى ما يتوقف عليه صدقها ويدل عليه لفظها كان الاختصار في مقام بيان إحدى الخصوصيتين على اللفظ الدال عليها والذي يكفي في صدقه صرف الوجود مناسباً لإرادة الضعيف الذي يتحقق به صرف الوجود وتحتاج المرتبة الزائدة عليه إلى مرتبة رائدة في البيان.

وإن كان كلا الوجهين غير حل عن الإشكال بل المع بعد صدق الماهية على كلا العردين بحد واحد.

وثالثاً: أن ذلك لو تم موقوف على إحرار كون للتكلم في مقام بيان إحدى الخصوصيتين، وعدم الاختصار على بيان القدر المشترك بينهما، ولا طريق لإحراز ذلك بعد صلوح القدر المشترك لأن يترتب عليه العمل، لكفايته في الدعوية عقلاً وإن لم يبرز كونه إرادية، غاية أن داعيته لا تكون إرادية.

نعم، لو لم يكن القدر المشترك صالحاً لأن يترتب عليه العمل اتجه حمل الكلام على بيان إحدى الخصوصيتين مما يترتب عليه العمل.

ومن هنا ذكروا أن انطلق بحمل على الماهية المرسل، لأن حمله على الماهية المبهم من حيثية الإرسال والتقييد مستلزم لعدم صلوحه لترتب

العمل عليه، وكذا الماهية المقيدة بعد عدم التعرض للقيد، فتعين للماهية المرسله الصالحة لأن يترتب عليها العمل.

ولذا كان تعيين أن الماهية المرسله استغراقية أو بدلية محتاجاً إلى قرينة زائدة على كون للكلم في مقام البيان، لصلوح القدر المشترك لأن يترتب عليه العمل.

وبالجملة: ليس بناء العرف على حمل الإطلاقي على الفرد الأكمل بعد صدق عنوان المطلق بغيره، وصلاح القدر المشترك لأن يترتب عليه العمل، ولذا لا يظن بهم البناء في مثل المقام على الحمل على أعلى مراتب الوجوب وأشدّها.

ثالثها: ما ذكره بعض الأعيان المحققين (قدس سره) من أن غرض الطالب إيجاد مطلوبه في الخارج، علائق من وقاء الطلب بذلك، ويختص ذلك بالإلزامي، فيكون هو للمستعداد بمقتضى إطلاق الطلب، ولو كان هناك مانع من الإلزام لوجب بهانه، لكونه على خلاف مقتضى الأصل في الطلب.

وفيه: أولاً: أن غرض الطالب المباشر ليس هو إيجاد مطلوبه في الخارج، بل إرشاد الطالب المخاطب لفائدة المطلوب في الطلب الإرشادي، وإضافة المطلوب للمطالب بنحو يمكن الإتيان به لأجله وعلى حسابه بنحو يستحق منه الشكر عليه في غيره من أنواع الطلب، على ما سبق.

نعم، قد يكون الغرض من الإرشاد أو الإضافة المذكورين هو إيجاد المطلوب في الخارج وقد يكون أمراً آخر كالامتحان، ولذا قد يطلب ممن يعلم بعد امتثاله.

ثم إن الغرض من الطلب الإلزامي في غير الإرشادي زائداً على ما سبق

جعل للمسؤولية من قبل الطالب، بنحو تكون عدم الامتثال رداً لطلبه.

لكن المفروض الشك في كونه عرضاً من الطلب بعد فرض الشك في كون الطلب إلزامياً، فلا يكون قربة على كون الطلب إلزامياً.

وثانياً: أنه لو سلم كون غرض الطالب إيجاد مطلوبه في الخارج، فليس الغرض دائماً إيجاداً مطلقاً وإلا لم يكن الطلب إلا إلزامياً، بل الفرض من الطلب غير الإلزامي هو إيجاد من دون حرج على المطلوب منه، فحيث يفرض الشك في كون الطلب إلزامياً لزم الشك في كون العرض هو إيجاد المطلوب مطلقاً، ليستكشف به كون الطلب إلزامياً.

وبالجملة: فرض كون العرض من الطلب مطلقاً مناسباً للإلزام لا يناسب فرض انقسام الطلب إلى إلزامي وغيره، وفرضه في مورد الصيغة مناسباً له لا يناسب الاعتراف بدلالة الصيغة على أصل الطلب الصالح للأمرين.

ولعل الأولى أن يقال: لما كان المعيار في الظهور هو طريقة أهل اللسان في مقام التفاهم لم يهم معرفة منشئه بعد استيضاح طريقتهم.

ومن الظاهر من سيرتهم في انقضاء هو الاكتفاء في بيان الطلب الإلزامي بإطلاق ما يدل على الطلب وليست من دون حاجة للتنبيه على الإلزام، وأنه لو بين كان من سنخ التأكيد المستغنى عنه، وليس المحتاج للبيان إلا عدم الإلزام.

وعليه يتبين ما تقدم من الاستدلال على الرصع لمخصوص الإلزام، الذي تقدم التسليم به في نفسه، وأن الإشكال إنما هو في نهوضه بآثبات الوضع، الذي لو تم لا ينافي الظهور فيه بنحو يستفاد من الإطلاق.

وربما يكون الوجه في بئسهم على ذلك وجريهم عليه أن عدم الإلزام ناشئ عما هو من منفع المانع عن تأثير الملاك في الإلزام، فلا يعنى باحتماله مع إحراز مقتضى بنفس البعث.

أو أن البعث والطلب لما كان مقتضياً للاتباع كان الاقتصار عليه من دون تنبيه على الترخيص الذي هو قد يجمع من فعلية ظاهراً في إرادة الإلزام للناسب لفعلية تبعاً للمقتضى، ولنا يكون الترخيص عرفاً من منفع الاستدراك على خلاف مقتضى البعث والطلب، فلا يعنى باحتماله مع المقتضى المذكور.

فالمورد من صغريات قاعدة المقتضى التي قد يجري عليها العقلاء في بعض الموارد.

لكن لا بأن تكون بنفسها دليلاً على الإلزام عند إحراز البعث، بل تكون من القرائن العامة التي يحتج بها الكلام المشتمل على الصيغة، والتي توجب انعقاد الظهور في الإلزام، مع كون الدليل هو الظهور للمنعقد للإطلاق على طبقها، فلو لم ينعقد الظهور لاحتفاف الكلام مما يصلح للقرينة على عدم الإلزام من دون أن يكون ظاهراً فيه، أو لم يبرز لردد الكلام بين ما هو ظاهر في الإلزام وما هو ظاهر في عدمه، لا مجال للبناء على الإلزام، لعدم التعويل على قاعدة المقتضى بنفسها، ليستغنى بها عن الظهور الإطلاقي المذكور، بل الأصل عدم الإلزام.

كما أن جري أهل اللسان على ما يناسب القاعدة المذكورة في المقام لا يكون قرينة على استعمال الصيغة في لطلب الإلزامي، بل هو موجب لانعقاد الظهور الإطلاقي للكلام في الإلزام مع كونه عارِجاً عن مفاد الصيغة،

وليس مفادها إلا النسبة البعثية المناسبة للأمريين.

ويظهر أثر ذلك فيما لو تضمنت الصيغة البعث نحو جملة من الأمور قامت القرينة الخارجية على عدم الإلزام ببعضها، حيث لا مجال للبناء على الإلزام في الباقي بناء على الأول، لامتناع استعمال الصيغة فيه في فرض عدم الإلزام ببعض ما تضمنت البعث له، أما بناء على ما ذكرنا فحيث لا تكون القرينة الخارجية رافعة للطهور الإطلاقي تعين العمل عليه في غير مورد القرينة على خلافه، وعليه سيرتهم، على ما سبق.

نعم، لو كانت القرينة المذكورة متصلة مانعة من انعقاد الطهور الإطلاقي في الإلزام تعين التوقف عن استعادة الإلزام حتى في غير موردها.

تبيّهات

الأول: ما تقدم كما يجري في صيغة الأمر وأداته يجري في أداة النهي، كما أشرنا إليه في بعض الموارد، حيث يظهر بالتأمل في الوجود المذكورة مشاركتها لما في تلك الجهات الموجبة للانصراف للإلزام أو استعادته من حكم العقل أو الإطلاق، أو في نظائرها.

مثلاً: إذا كان الفرق بين لوجوب والاستحباب تأكيد الإرادة أو البعث، كان الفرق بين الحرمة والكراهة تأكيد الكراهة أو الزجر.

وإذا كان مفاد صيغة الأمر لبعث نحو المادة، وكان منشأ لصدق الإطاعة عليها الواجبة عقلاً عليها ما لم يرخص المولى في الترك، كما سبق من بعض الأعظم (قلس سره)، كان مفاد أداة النهي للزجر عن المادة ويكون

منشأ لصدق المعصية للقبیحة أو المحرمة عقلاً عليها ما لم يرخص المولى فيها.
كما أنه إذا كان مفاد صيغة الأمر إبراز اعتبار المادة في ذمة المكلف،
ويجب الخروج مما في النعمة عقلاً ما لم يرخص المولى في تركه - كما سبق من
بعض مشايخنا - كان مفاد أداة الشيء حرمان المكلف من المادة فيقبح عقلاً
التلبس بها ما لم يرخص فيه المولى.

وهكذا الحال في بقیة الوجوه وأحوثها، وإنما لم يتعرضوا لذلك لأنهم
يصدد البحث في الأوامر.

الثاني: الظاهر أن الوجوه المذكورة تجري في مادة الطلب بعين
التقريبات المتقدمة، وكذا في مادة الأمر والنهي بناءً على عدم اختصاصها
وضعاً بالإلزام، كما صرح به بعضهم في مادة الأمر، وأشرنا إليه آنفاً.
بل تجري في كل ما يشاركها في البحث نحو المعمل أو الزجر عنه.

الثالث: بعد أن اعتار في المعالم اختصاص الصيغة لغة بالوجوب،
واستدل على ذلك قال: «فائدة: يستعاد من تضاعف أحاديثنا للروية عن
الأئمة (عليهم السلام) أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في
عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجعة المساري احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في إثبات
وجوب أمر بمجرد ورود الأمر [به] منهم (عليهم السلام)».

ولا يعد تمامية ما ذكره بناءً على وضع الصيغة بحسب الأصل للإلزام،
وأنه هو الوجه في حملها عليه مع التعرّد عن القرينة، لأن كثرة الاستعمال
بالنحو المذكور تناسب ضرورة الندب أو مطلق الطلب مجازاً مشهوراً،
لو لم يحصل النقل لأحدهما بنحو الاشتراك اللفظي أو مع حجر المعنى الأول.

وما في الكفاية من أن الاستعمال فيه وإن كثر إلا أنه لما كان مع القرينة لم يوجب ضرورة المحار مشهوراً مبدعاً من انعقاد ظهور الكلام في المعنى الحقيقي عند النحرد منها، كما ترى! لأن لازمه امتناع المحار للمشهور، لتوقفه حيثئذ على شيوع الاستعمال المحازي المنحرد عن القرينة، ولا طريق لإحراز كون الاستعمال محازياً مع المنحرد عنها.

ومن هنا فالظاهر أن القرينة في محاز لما لم تكن جزءاً من الدال على المعنى المحازي والمحاكي عنه، بل هي قريبة على سوق اللفظ ذي القرينة للدلالة عليه بنفسه خروجاً به عما وضع له، كانت كثرة استعماله فيه موجبة لتحقيق العلاقة بينهما حتى يصير محازاً مشهوراً له أو يتحقق النقل إليه، بخلاف ما لو فرض كون القرينة جزءاً من الدال على المعنى المحازي المحاكي عنه، حيث تكون كالقيد الوارد على الماهية الذي يكون جزءاً من الدال على إرادة القيد منها، الذي لا تكون كثرة لاستعمال معه بنفسها سبباً لتحديد العلاقة بين اللفظ الدال على الماهية مع تجرده عن القيد وبين القيد، إلا بمقارنات أخر زائدة على كثرة الاستعمال.

نعم، بناءً على ما ذكرنا من عدم وضع الصيغة لخصوص الوجوب، بل لما يناسب مطلق الطلب، وأن الحمل على الوجوب لأنه مقتضى الإطلاق عند عدم القرينة، فكثرة الموارد التي تقوم فيها القرينة المتصلة أو المنفصلة على الاستصحاب لا توجب تبدل مقتضى الإطلاق، لعدم منافاتها للجهة الموجهة للحمل المطلق على الوجوب، حيث لا موضوع للإطلاق معها، نظير ما ذكرناه في كثرة الاستعمال مع القيد.

ولذا كان يدلن الأصحاب على استفادة الوجوب عند المنحرد عن

القرينة في أخبار الأئمة (عليهم السلام)، كما هي سورة جميع المسلمين على ذلك في التنبيهات مع شروع إطلاق الصيغة فيها في مورد الاستحباب أيضاً، بل لعله كذلك في الكتاب المجيد أيضاً.

بل الإنصاف أن كثرة الاستعمال في موارد التلب مع المسورة للمذكورة من أقوى الشواهد على ما ذكرناه من علم اختصاص الصيغة بالوجوب وضعاً، وحملها عليه مع الإطلاق والتعرد عن القرينة. فلاحظ.

الرابع: الظاهر أن وقوع صيغة الأمر وأداته عقيب النهي أو في مورد توهمه مانع من ظهورها في البعث نحو الفعل، فضلاً عن الإلزام به.

كما أن وقوع أداة النهي عقيب الأمر أو في مورد توهمه مانع من ظهورها في الزجر عن الفعل، فضلاً عن كونه يتبع الإلزام.

لأنها وإن لم تخرج عما استعملت به من النسبة البهنية أو الزجرية، إلا أن ما سبق من أصالة كون الداعي للاستعمال هو البعث أو الزجر بمقتضى بناء أهل اللسان لا يجري في الموردين المذكورين، بل للثيقن لم كون الداعي رفع النهي أو الأمر السابقين أو بيان عدمهما.

ولا مجال لما يحكى عن بعض العامة من عدم خروج صيغة الأمر في المورد المذكور عن الدلالة على الوجوب، فضلاً عن أصل الطلب.

ومثله ما عن المشهور من دلالتها على الإباحة لو أريد بها الإباحة بالمعنى الأخص التي هي أحد الأحكام الخمسة، لعدم المنشأ لذلك.

وإن أريد بها الإباحة بالمعنى الأعم، التي هي محض الإذن في الفعل وعدم النهي عنه طابق ما ذكرناه.

هذا، وعن بعضهم أن الأمر إن علق بـروال علة النهي كان ظاهراً في

رجوع الحكم الثابت قبل الهي، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُلِلْتُمْ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^(٢). ويجري نظره في الهي، فهو لو عنق يروال علة الأمر كان طاهراً في رجوع الحكم الثابت قبله.

وهو قد يتجه لو كانت علة الهي أو الأمر المرتفعين من منخ العنوان الثانوي الطارئ على العنوان الأولي ولما عمن تأثير مقتضيه، كما في الآيتين المتقدمتين، لأن مقتضى انتهاء أثر لعنوان الثانوي المذكور بارتفاعه فعلة الحكم الأولي، لارتفاع للمانع منه.

ولا مجال له في غير ذلك بأن تكون علة الهي أو الأمر المرتفعين من منخ العنوان المعاقب للعنوان الموجب للحكم الأول، لا طارئاً عليه مجتمعاً معه.

فمثلاً لو كان السلام على الصبيّة مستحباً، وبهي عن السلام على الشابة، ثم ورد: فإذا شابّت المرأة فسلم عليها، لا مجال لدعوى ظهوره في عود استحباب السلام عليها الثابت حين صباها، لأن ارتفاع حكم الشابة عنها لا يستلزمه.

بل عود الحكم الأولي في الأول لا يشتد لظهور الصبيّة، بل لإطلاق دليله أو عمومته الأحوالي، حيث يقتصر في الخروج عنه على صورة ثبوت الحكم المنافي له بطروء العنوان الثانوي، وإلا فمحرد ارتفاع الحكم الثانوي

(١) سورة المائدة : ٢.

(٢) سورة البقرة : ٢٢٣.

تبعاً لارتفاع عنوانه لا ينافي ثبوت حكم ثانوي آخر تبعاً لظروء عنوان ثانوي آخر، مانع من فعلية الحكم الأولي، ولا دافع لاحتمال ذلك إلا الإطلاقي أو العموم المذكور.

ومن هنا ليس مفاد الصيغة والأداة في جميع الموارد إلا رفع الحكم السابق، ويرجع في الحكم الجديد إلى قرائن أو أدلة آخر خارجة عنه.

نعم، لو كان النهي أو الأمر السابقين غير إلزاميين فكما يكون ظاهر صيغة الأمر وأداته وأداة النهي ارتفاعهما يكون ظاهرهما عدم ثبوت الإلزامي منهما أيضاً. إذ لا يحسن الأمر مع الحرمة، ولا النهي مع الوجوب، بل يلزم الأمر بين الأحكام الثلاثة السابقة، كما لعله ظاهر.

ل



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

الفصل الرابع في الجمل الخبرية

لا إشكال في استعمال الجمل الخبرية في مقام بيان مطلوبة مضمونها من نسبة ثبوتية أو سلبية.

وقد وقع الكلام في ظهورها في اللزوم وعدمه، حيث صرح بعضهم بعدم ظهورها فيه، بل تحمل على مطلق الطلب، لدعوى: أنه بعد فرض الخروج بها عن معناها الذي وصفت له وهو الإخبار، فلا مرجح للوجوب من بين المحازات، والمتيقن إرادة أصل الطلب والبعث، لا بمعنى ظهورها فيه، ليتحده ما تقدم في تقريب استعادة الإلزام عن الصيغة فمن أنه مقتضى إطلاق كل ما سبق لبیان البعث أو الزجر، جرحاً على قاعدة المقتضي في المقام.

بل، بمعنى تردها بين الاستعمال فيه وفي كل من الوجوب أو الاستحباب بخصوصيته، ومع إجمالها لا مجال للإطلاق المتقدم، لأنه فرع الظهور في مطلق الطلب. وليس الاختصار على مطلق الطلب إلا لأنه المتيقن في البين.

لكن هذا الوجه يتفق على الخروج بالصيغة عن معناها، وقد اشتهر المنع منه في العصور المتأخرة.

وقد ذكروا في توجيه المنع المذكور وتوجيه الدلالة على الإلزام معه وجوهاً.

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من أنها مستعملة في معانها لكن لا بداعي الإعلام بالأمر لمخير به - كما هو الأصل في الجمل الخيرية - ليلزم الكذب، بل بداعي البعث نحو المطلوب بوجه أكمل من البعث بالصيغة، حيث أخير المتكلم بوقوع مطلوبه في الخارج لبيان أنه لا يرضى إلا بوقوعه.

ويتشكل: بأن السكته المذكورة غير ملزمة إليها، ولا مقصودة ارتكازاً، في غالب الاستعمالات، لا من المتكلم ولا من المخاطب ولا من غيره ممن يطلع على الاستعمال المذكور.

بل ما ذكره من كونه أكد في البعث، وما يلزمه من عدم ملائمتها إلا للوجوب كالمقطوع بعدمه، حيث لا إشكال ظاهراً في قابليتها لأن يراد منها الاستحباب، كما تحمل عليه مع قيام الدليل على الترخيص في الترك كالصيغة، مع أن لازم ذلك التصادم مع الدليل المذكور والاستعمال المبرور وتعدر الجمع بينهما بالاستحباب.

نعم، ذكر (قدس سره) أن الجهة المذكورة إن لم توجب ظهورها في الوجوب فلا أقل من كونها موجبة لتعني من بين المحتملات عند الإطلاق بمقدمات الحكمة، لأن شدة مناسبة لإعبار بالوقوع للوجوب توجب تعين إرادته إذا كان المتكلم بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره.

وكانه راجع إلى أن الجهة المذكورة لو لم تكن هي المصححة للاستعمال في مقام البعث والطلب، بن كان المصحح له جهة أخرى تجتمع مع مطلق البعث والطلب وإن لم يكن إلزامياً، إلا أن مقتضى الإطلاق بمقدمات الحكمة هو ملاحظة هذه الجهة - زائداً على الجهة المصححة لإرادة

البعث والطلب - لكمال مناسبتها للإخبار، وعليه لو قامت القرينة على عدم ملاحظتها لزم الحمل على البعث والطلب غير الإلزامي، لوجود المصحح له غيرها.

لكه يشكل: بأن ذلك قد يتم لو أحرز كون المتكلم بصدد بيان إحدى الخصوصيتين، حيث يتعين اتكاله على المناسبة المذكورة - لو تمت - في بيان خصوصية الإلزام، ولا طريق لإحراز ذلك بعد كون أصل البعث والطلب مورداً للعمل.

ومجرد كون إحدى الخصوصيتين أسب لا تقتضي حمل المطلق عليها بعد صلوح القدر الجامع لأن يغترب عليه العمل، نظراً ما تقدم في الوجه الأول من وجوه تقريب كون الإلزام مقتضى إطلاق الصيغة. فراجع.

نعم، يتجده ذلك لو كان المدعى أن المصحح للاستعمال من صنع المناسبة المذكورة إلا أنه ذو مراتب أدناها يجتمع مع عدم الإلزام وأقواها يناسب الإلزام، فيكون الإلزام أقرب للإخبار من غيره، فمع عدم القرينة المخرجة عنه يكون هو الطاهر في نفسه لا بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

نظير ظهور نفي الحقيقة في الشرعيات في نفي الاجزاء، لأنه أقرب إليه من نفي الكمال.

ولعله إليه يرجع ما قيل من أن الاستعمال في اللقاع من باب الإخبار بالشيء تعويلاً على وجود مقتضيه، وهو لإرادة، نظير إخبار الطبيب بالموت تعويلاً على وجود مقتضيه، وهو للمرض، وإلا لم يمكن الالتزام بظاهره، لاستلزامه الكذب مع تخلف المقتضي عن التأثير بسبب المراحعات، كما هو الحال في النظر.

وكيف كان، فلا مجال لدعوى ذلك أيضاً، لعين ما سبق من عدم لحاظ الجهة المذكورة في مقام الاستعمال، فإن الطاهر أنها كما لا تكون ملحوظة بنفسها لا يكون الملحوظ نسخها مما ياسب مطلق الطلب.

الثاني: ما ذكره بعض الأعظم (قلس سره) من أن هيئة الفعل الماضي موضوعة للنسبة التحقيقية التي تكون تارة: في مقام الإخبار، وأخرى: في مقام الإنشاء، فتفيد في الأول وجود المادة عارحاً، وفي الثاني إما أن يراد منها إنشاء وجود المادة باللفظ اعتباراً، كما في صيغ العقود والإيقاعات أو يراد منها إنشاء تحقق المادة في عالم التشريع، فتعبد طلب المادة من المكلف.

وأما هيئة المصارع فهي موضوعة للنسبة التلسية المراجعة لتلّس الفاعل بالمادة فعلاً، فتفيد في مقام الإخبار التلّس عارحاً، وفي مقام الإنشاء إما تلّس الفاعل بالمادة اعتباراً، كما في صيغ عقود والإيقاعات، أو في مقام التشريع، كما في المقام، فتعبد طلب المادة أيضاً.

وبالجملة: الماضي والمصارع موضوعان ومستعملان في النسبة التحقيقية أو التلسية لا غير، إما في الخارج أو في عالم الاعتبار أو في عالم التشريع، والإخبار والإنشاء من المناليل السياقية لا اللفظية.

وحينئذ إذا أُفيد بهما الطلب كان محمولاً على الوجوب بحكم العقل بالتقريب المتقدم منه في حمل الصيغة عليه.

ولا يخلو ما ذكره عن عموم وإشكال، لا يبتأله ..

أولاً: على عدم الفرق في مدلول الكلام بين الخبر والإنشاء، وقد سبق في دليل الكلام في المعنى الخبري ثبوت لفرق بينهما فيه.

وثانياً: على ما سبق منه في توجيه حمل الصيغة على الوجوب، الذي

سبق أيضاً المنع منه.

مضافاً إلى أن صلوح الكلام لمقام التشريع موقوف على كونه مبرزاً للإرادة أو نحوها مما هو مقوم للتكليف، فلا بد من بيان الوجه في صلوح الجملة الخبرية لذلك. فتأمل.

والى أن لازم ذلك صحة الطلب بالفعل الماضي مطلقاً كما يصح الإخبار وإنشاء المادة به كذلك، وقد اعترف بعدم العثور على ذلك في غير القضايا الشرعية، ومن الظاهر أن الفعل الماضي فيها ينسلخ عن الدلالة على التزام الماضي، حيث يكشف ذلك عن عدم صلوح نسبته بنفسها لمقام التشريع.

الثالث: ما ذكره بعض الأعيان المحققين (فلس سره) من أن الجملة الخبرية الفعلية مستعملة تبعاً لوضعها في إيقاع النسبة، غاية أن الداهي لإيقاع النسبة إن كان هو الكشف عن وقوعها في الخارج لمحضت في الخبرية، وإن كان هو التوصل لوقوعها في الخارج قامت مقام الجملة الإنشائية في الطلب، لدالاتها عليه بالملازمة.

والطلب المذكور وإن أمكن كونه غير إلزامي إلا أنها ظاهرة عند الإطلاق بمقدمات المحكمة في كونه إلزامياً، للتقريب الثاني أو الثالث المتقدمين في وجه حمل إطلاق الصيغة عليه.

ويشكل: بأن التوصل إلى تحقق المضمون في الخارج ليس من دواهي الكلام عرفاً بمقتضى طبعه، بل ليس الداعي له طبعاً إلا الحكاية.

وأما إنشاء نفس النسبة وإيجادها اعتباراً بالكلام - كما في صيغ العقود والإيقاعات - فهو يثنى على نحو من التوسع والتصرف في مفاد الكلام على

ما سبق في الفرق بين الخبر والاشياء في ذيل الكلام في المعنى الخبري.

كما أن التوصل بالوجه الذي ذكره من لوازم إبراز الإرادة أو نحوها مما يقوم التكليف بالكلام، فلا بد من توجيه صلوح الكلام، للإبراز المذكور، ولم ينهض كلامه بذلك.

مضافاً إلى ما سبق من إشكال في الوجهين السابقين لاستعادة الإلزام من إطلاق الصيغة.

هذا، وقد جزم بعض مشايخ باختلاف معنى الجملة الخبرية حين استعمالها في مقام بيان الطلب عما هي عليه حين استعمالها في مقام الإخبار، فهي في مقام الإخبار مستعملة في إبراز قصد الحكاية عن ثبوت المسألة أو عدم ثبوتها جرحاً على مقتضى وضعها، وفي مقام بيان الطلب مستعملة في إبراز الطلب النفسي واعتبار المادة على ذمة المكلف، وإنما تحمل على الوجوب للوجه المتقدم منه في الصيغة من لزوم امتثال ما أمر به المولى عقلاً ما لم يرفع فيه منه.

ويشكل: بما سبق من أنه ليس معاد التكليف اعتبار المادة في ذمة المكلف، وأن ذلك - لو تم - إنما يصح تفسيراً للتكليف المبرز بالجملة الخبرية، لا لمقاد الجملة الخبرية أو غيرها من مبررات التكليف حين إبرازه بها، كيف وإلا لزم ترادف جميع المبررات للتكليف! فلا بد من كون الإبراز المذكور مدلولاً التزامياً لها ومن سنح الداعي منها، مع اختصاص كل منها بمدلول لفظي يبين مدلول الآخر.

ومن ثمَّ كان المناسب بيان مدلول الجملة الخبرية اللفظي أولاً، ثم بيان وجه صلوحه للإبراز المذكور.

مضافاً إلى ما سبق من الإشكال في الوجه العقلي المذكور لاستفادة الوجوب.

ولعل الأولى أن يقال: إذا تم استعمال الجمل الخيرية في محل الكلام في إنشاء الطلب وخروجها عن مقام الإخبار فلا ينبغي التأمل في الخروج بها عن معانيها الموضوعة لها، لتبادر الحكاية بها عن السبب التامة الخارجية، دون طلب المادة والبعث اليها، فإرادة الطلب والبحث بها تبتني على عناية خارجية عما هي موضوعة له، ويكون متبادراً منها، كما أشرنا إليه عند الكلام في الفرق بين الخير والإنشاء في لواحق معنى الخيري.

نعم، لا يعد عدم خروجها في المقام عن الخيرية، فهي مستعملة في مقام الحكاية والإخبار عن حال المطلوب منه أو للنهي بلحاظ ما ينبغي وقوعه منه بسبب الطلب أو النهي المتوجهين له، فكان حضوره للامثال وكونه في مقامه قد أخذ مفروض الوجود، والإخبار بوقوع الفعل منه أو عدمه يفتني على للمروغية عن ذلك، إما لاعتقاد التكلم ذلك فيه، أو لادعائه له بسبب ظهور حاله فيه أو تشجيعاً أو ترغيباً أو تخويفاً.

أو أن الإخبار يكون تعليقاً لها منوطاً بكونه في مقام الامثال وعدم الخروج عما يراد منه.

وعلى كلا الوجهين يكشف عن ثبوت الطلب أو النهي، ويصلح لبيان أحدهما، لكونهما ملزومين للمطلوب اللفظي للجملة، وهو وقوع الفعل أو عدمه من المكلف من حيثية كونه مطعماً.

وبهذا يمكن توجيه دلالة الجملة الاسمية على الطلب، وإن أهمل التعرض لها في بعض الوجوه المتقدمة، كما في مثل قوله تعالى: **فَلَمَن فَرَضَ لِيَهْن**

الحج فلا ريث ولا فسوق ولا جدال في الحج^(١)، فيحمل على الإخبار بعدم وقوع هذه الأمور من فرص الحج للمفروغية عن كونه في مقام القيام بوظائف الحج وفروضه، فلاحظ.

وكيف كان، فبعد فرص ظهور الجمل المذكورة في بيان الطلب أو الزجر، إما لسوقها في مقام الإنشاء مجازاً، أو للإخبار بالوجه المتقدم فالظاهر من المرتكزات الاستعمالية سوقها لبيان أصل الطلب والزجر، لا بخصوص الإلزامي أو غير الإلزامي منهما، ولا بنحو تكون مرادة بينهما فقط أو مع مطلق الطلب أو الزجر، لتكون بحملة، لعين ما سبق في الصيغة من صلوحها للإلزامي وغيره من دون تبدل في المعنى المسوقة له ارتكازاً.

وحينئذ يتجه حمل إطلاقاتها على خصوص الإلزامي منهما للوجه المتقدم في الصيغة من دون خصوصية لها في ذلك.

كما أنه يتجه حمل الجمل الإثباتية منها الواردة عقيب النهي أو في مورد توهمه على مجرد الترخيص في الفعل، وحمل الجمل السلبية منها الواردة عقيب الأمر أو في مورد توهمه على مجرد الترخيص في الترك، لأن المتيقن سوقها لبيان أحد الأمرين دون الطلب أو الزجر، لعدم ظهورها في أحدهما.

فهي إما أن تكون مستعملة في إنشاء الإذن والسعة مجازاً، أو مسوقة للإخبار عن حال الفاعل في عرض تعلق إرادته بالفعل أو الترك حرياً على مقتضى السعة والإذن المقصود ببيانهما بالجمل المذكورة.

الفصل الخامس

في سعة كل من الأمر والشيء موضوعاً وحكماً

لا يخفى أن ورود الأمر أو الشيء على الطبيعة يرجع إلى نحو نسبة بين الأمر والمأمور به، أو بين الشيء والمنهي والمنهي عنه، وتلك النسبة قوام الحكم الشرعي الذي هو محل الكلام في المقام.

ومن الظاهر أن كلا من الأمر والنهي والمأمور والمنهي لا سعة فيه، بل هو شعبي لا ينطبق على كثير ولا يقبل الإطلاق والتقييد، والذي يقبل السعة والضيق أحد أمرين:

الأول: المأمور به والشيء منه، لأنهما عبارة عن الطبيعة الكلية القابلة للإطلاق والتقييد.

الثاني: نفس النسبة التي يتقوم بها الحكم الشرعي، لأنها وإن كانت جزئية إلا أنها تقبل نحواً من السعة لإطلاقها أو الضيق لتقييدها بشرط أو غاية أو نحوهما، على ما سبق في ذيل الكلام في المعنى الحر في. فراجع. والمتبع في تحديد سعة كل من الأمرين في مقام الإثبات ظاهر الدليل على ما يتضح المعيار فيه في محله.

ثم إنه بعد تحديد سعة كل منهما إطلاقاً أو تقييداً فالظاهر المصرح به في كلام جماعة اختلاف الأمر والمنهي في جهتين:

الأولى: أنه يكفي في موافقة لأمر والجري على مقتضاه تحقيق صرف الوجود للماهية المأمور بها مطلقة كانت أو مقيدة، ولا يعتبر استيعاب أفرادها، بخلاف النهي، حيث لا بد في موافقته والجري على مقتضاه من استيعاب تمام أفراد الماهية المنهي عنها بالترك، ولا يكفي ترك بعضها مع فعل غيره.

الثالثة: أن مقتضى الأمر الجري عليه وموافقته - بتحقيق صرف الوجود - في بعض أزمنة وجوده.

أما النهي فهو يقتضي الجري عليه - بترك تمام أفراد الطبيعة - في تمام أزمنة وجوده، ولا يكفي ترك تمام الأفراد في بعض أزمنة وجوده مع فعل شيء منها في بقيةها.

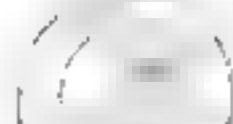
والظاهر أن الفرق المذكور ليس عقلياً متمحضاً لمقام الطاعة ومن شؤون الامتثال، مع عدم اختلافهما في مقام الجعل، بل هو متفرع ثبوتاً على الفرق بينهما في مقام الجعل تبعاً للفرق بينهما في الملاك، وإثباتاً على ظهور دليل كل منهما فيما يناسبه.

ومن هنا يقع الكلام في وجه الفرق بينهما من الجهتين المذكورتين وقد سبق في مقدمه الكلام في هذا المقصد أن الفرق بين الأمر والنهي ليس من جهة المتعلق، بل متعلقهما واحد، وهو الطبيعة، وليس الاختلاف بينهما إلا ذاتياً مستتباً للفرق بينهما في الاقتضاء، فالأمر يقتضي الفعل والنهي يقتضي الترك، فلا بد من استناد الفرق بينهما لذلك.

وقد ذكرنا في منشأ الفرق المذكور وجوهاً لا يخلو بعضها عن إشكال في نفسه، وبعضها وإن كان تاماً في نفسه إلا أن الفرق لا يستند إليه ارتكازاً،

للفعلة عنه، ولا بد في القرينة من أن تلحظ ولو ارتكازاً في مقام الإفادة والاستفادة. ومن هنا لا مجال لإطالة الكلام فيما ذكروه.

ولعل الأولى أن يقال: الطبيعة التي تتعلق بها الأمر والنهي لما لم تكن مقيدة بنحو خاص تعين حملها على الماهية الخارجية بما لها من حدود مفهومية تكون بها صالحة للانطلاق على تمام أفرادها وعلى بعضها بنحو واحد، وهي المعبر عنها بالماهية المرسلّة، لا خصوص الماهية المقيدة بالسريان أو بالبديلية، لأن السريان للتقوم باجتماع الأفراد، والبديلية المنقومة بالاكتفاء ببعضها، فهذان زائدان على الطبيعة خارجتان عن مفهومها، لا قرينة على كل منهما ولا مرجع لأحدهما، بل مقتضى الإطلاق عدم أخذهما في متعلق كل من الأمر والنهي.



نعم، حيث كان مقتضى الأمر إيجاد متعلقه، ومقتضى النهي تركه، فسعة انطباع الماهية مستلزمة للاكتفاء بصرف الوجود منها، الحاصل بالفرد والأفراد، وعدم الاكتفاء في امتثال النهي إلا بهترك جميع الأفراد، لأن إيجاد أي فرد لها لا يجتمع مع ترك الماهية المذكورة، بل هو إيجاد لها.

ومن هنا يظهر أن حمل الأمر على البديلية، والنهي على السريان والاستغراق، ليس لأن متعلق الأول للماهية البديلية، ومتعلق الثاني للماهية السارية، كي يطالب بوجه الفرق بينهما، بل قد لا ياسب ما سبق من وحدة متعلقهما، بل لأن سعة الماهية التي هي المتعلق لهما مع اختلاف الأمر والنهي في الاقتضاء. لأن الأول يقتضي الفعل والثاني يقتضي الترك - مستلزمان للاختلاف بينهما في كيفية الامتنان، فيكفي في امتثال الأمر بتحقيق صرف الوجود، ولا يكفي في امتثال النهي إلا بهترك تمام الأفراد.

ولذا كان التحقيق أن ما راد على المراد الواحد لا يكون خارجاً عن الامتثال، كما هو لازم كون متعلق الأمر المذهبية البدلية.

ويؤكد الوجه الذي ذكرناه ويؤيده ما ذكره غير واحد من أن تعذر تحقيق جميع أفراد الطبيعة الطولية والعرضية بصميمية عدم التقييد في متعلق الأمر والنهي بأفراد معينة يمكن الجمع بينها، كاشف عن عدم كون الأمر بها بسحو الاستغراق، بل بسحو يكفي في امتثاله أي فرد، وعن عدم كون النهي عنها بسحو البدلية، لتحقيق ترك بعض لأفراد قهراً، بل بسحو الاستغراق.

وإن كان الظاهر عدم كون ذلك منشأ للفرق لعدم دخله ارتكازاً في فهم الكلام، ولا بد في القرينة من أن نلاحظ في مقام الإفادة والاستفادة، كما سبق.



ومما ذكرنا يتضح توجه الفرق المذكور حتى بناءً على أن اختلاف الأمر والنهي إنما يكون في المتعلق، وأن الأمر عبارة عن طلب الفعل والنهي عبارة عن طلب الترك، إذ لما كان يكفي في فعل الطبيعة إيجاد بعض أفرادها تعيين الاكتفاء به في امتثال طلب الفعل، ولما كان تركها لا يتحقق إلا بترك تمام أفرادها تعيين توقف امتثال طلب تركها عليه.

لكن هذا الوجه كأكثر الوجوه المذكورة في كلماتهم إنما ينهض ببيان الفرق من الجهة الأولى دون الثانية، بوضوح أن توقف ترك الماهية على ترك تمام الأفراد إنما يقتضي توقف امتثال «نهي على تركها»، أما لزوم استمرار الترك المذكور في تمام أزمدة النهي فهو أمر آخر لا يقتضيه الوجه المتقدم.

ودعوى: أن ترك الماهية كما يتوقف على ترك أفرادها العرضية يتوقف على ترك أفرادها الطولية، وهو لا يكون إلا باستمرار الترك في تمام الأزمنة.

مدعوعة: بأن ترك تمام أفراد الماهية في بعض الأزمنة ترك لتمام أفرادها الطولية فيه وإن كان لتعذرهما، ولا يحتر في امتثال النهي كون تمام الأفراد المدروكة اختيارية مقبولة.

وليس منشأ الفرق من الجهة الثانية توقف ترك الماهية على ترك أفرادها الطولية والعرضية، بل اقتضاء الهي استمرار الترك في تمام أزمنة وجود موضوعه، بخلاف الأمر، حيث لا يقتضي إلا للفعل في بعض أزمنة وجود موضوعه.

ولا ينهض ببيان الفرق من هذه الجهة الوجه المتقدم ولا غيره مما سبق في مساقه، كما يظهر بالتأمل فيها، حتى المريد السابق، لوضوح أن تعذر استيعاب أفراد الماهية بالإيجاد إنما يقتضي امتناع الأمر بها بنحو يقتضي الجمع بينهما ولغوية النهي عنها بنحو يقتضي الاكتفاء بترك بعضها، لا امتناع الأمر بنحو يقتضي الاشتغال في تمام أزمنة إيجاد بعض الأفراد، ولا لغوية النهي بنحو يقتضي ترك الجميع في خصوص بعض أزمنته، كما لعله يظهر بالتأمل.

ولعل الأولى في وجه الفرق بينهما من الجهة الثانية ما نبه له سيدنا الأعظم (قدس سره) وتوضيحه: أن مقتضى الأمر والنهي ليس هو الفعل والترك بمعناهما الاسمي، كي يكون مقتضى إطلاق النهي الاكتفاء بتحقيق الترك - لتمام الأفراد - ولو في بعض الأزمنة، كما أن مقتضى إطلاق الأمر الاكتفاء بتحقيق الفعل - لبعض الأفراد - في بعضها، لما هو الظاهر من عدم أخذ الفعل والترك بمعناهما الاسمي في متعلق الأمر والنهي، بل ليس متعلقهما إلا الطبيعة، مع اختلاف نحو النسبة فيهما إليها بالسحو المقتضي ارتكازاً للفعل والترك بمعناهما الحرفي المطابق لمعنى القصبة الحاملة للوجه أو السالبة، فيكون

امتثال الأمر بتحقيق معاد القضية للموجبة، وامتثال النهي بتحقيق مفاد القضية السالبة.

ولذا ناسب قيام الحملة الخيرية لحملة للموجبة أو السالبة مقام الجملة الطلبية المفيدة للأمر والنهي، خصوصاً بساءً على ما سبق في توجيه قيامها مقامها.

كما لم يكن الفرق ارتكازاً بين أداة النفي والنهي إلا في سوق الأولى في مقام الحكاية، والثانية في مقام الرجز، مع التطابق بينهما في سعة المفاد.

وحينئذ يتجه الفرق المذكور بين لأمر والنهي، لما هو للمعلوم من أنه يكفي في صدق القضية الموجبة تحقق النسبة ولو في بعض أزمته، ولا يكفي في صدق السالبة إلا استمرار السلب في تمام أزمته، ولا يكفي تحققه في بعضها إلا مع تقييدها الذي هو خلاف الفرض.

ولذا كان التناقض ارتكازاً بين قولنا: ضرب زيد، وقولنا: لم يضرب زيد، وبين قولنا: يضرب زيد، وقولنا لا يضرب زيد، بخلاف قولنا: فعل الضرب، و: تركه، و: يفعل الضرب، و: يتركه، لأن الترك فيهما مأخوذ بمعناه الاسمي، الذي هو معاد الموجبة لمعلولة المحمول، والذي يكفي فيه بالترك في بعض الأزمنة ولو مع الفعل في بعضها.

ويؤيد هذا الوجه علة عدم استمرار المكف في فعل للنهي عنه في تمام أزمته النهي، فلو أريد من النهي ما يكفي في امتثاله بالترك في بعض الأزمنة كان ترتب الأثر عليه نادراً.

ولعل ما ذكرنا هو الوجه في تبادر إرادة استمرار الترك من لفظ التحريم ومن مادة النهي ونحوهما مما يقتضي ترك الفعل، لظهور أن المراد بها ما يراد

بأداة النهي.

بل لعله هو الوجه في انسباق ذلك من الأمر بالترك - مع أن الجمود على مدلوله اللفظي الحقيقي لا يقتضيه كما سبق - لأن المستفاد منه إرادة تحريم العمل لا وجوب تركه.

هذا حاصل ما تسر لنا في وجه الفرق بين الأمر والنهي من الجهتين المذكورتين، الذي هو من الرضوح بمقد يستعني معه عن التوجيه لولا طروء بعض الشبه والمنافشات التي يكفي في دفعها ما سبق.

ومن هنا ينبغي الكلام فيما يتعلق بذلك ويترتب عليه مما وقع مورداً للبحث في كلامهم في مباحث الأوامر والنواهي.

واستغناؤه يكون في ضمن مسائل ..

المسألة الأولى: في المرة والتكرار

اختلفوا في أن الأمر هل يقتضي للمرة في الامتثال أو التكرار أو لا يقتضي شيئاً منهما.

والظاهر أن البحث راجع إلى مقام الجعل وتشخيص حال الأمر، الذي يتفرع عليه مقام الامتثال، لا إلى مقام الامتثال رأساً بعد الفراغ من علم مقتضاء أحد الأمرين في مقام الجعل، لتكون من لواحق مسألة الأجزاء، لخروج ذلك عن ظاهر كلامهم ومساق حججهم.

هذا، وفي الفصول أن الأكثر حرروا لزاع في الصيغة، بل نص جماعة على اختصاصه بها، ولذلك عدها من مباحث الصيغة.

إلا أن بعض حججهم لا يماسح الاحتصاص المذكور.

ولهذا ألحقناها بهذا الفصل الذي هو من مباحث الأوامر والنواهي

مطلقاً مع قطع النظر عن الصيغة.

إذا عرفت هذا فالمرّة والتكرار قارة: يجعلان من شؤون المكلف به المستفاد من المادة أو نحوها.

وأخري: يجعلان من شؤون التكليف المستفاد من الصيغة أو نحوها.

أما على الأول الذي هو ظاهرهم فالظاهر - كما صرح به جماعة - عدم اقتضاء التكليف بنفسه المرّة ولا للتكرار.

إذ ما دل على التكليف - كالصيغة ونحوها - لا يتعرض له.

وما دل على المكلف به - كالمادة ونحوها - إنما يدل على الماهية من حيث هي، والمرّة والتكرار خارجان عنها، فيبصر الإطلاق بنفي اعتبار التكرار، كما ينهض بنفي اعتبار المرّة لو أُريد به ما يساوق مانعية التكرار. وكذا لو أُريد به كون ما زاد على المرّة خارجاً عن المكلف به وإن لم يكن مانعاً منه، لمافاته لإطلاق الماهية المستلزم لصدقها على القليل والكثير. نعم، لو لم يكن للتكليف إطلاق فالأصل إنما يهض بنفي اعتبار التكرار ونفي مانعيته لا غير، من دون أن يتعرض لخروج ما زاد على المرّة في المكلف به أو دحوله فيه في ظرف وجوده، لعدم اقتضاء كل منهما زيادة كلفة في مقام العمل.

نعم، يأتي تقريب حكم العقل بالمرّة في الجملة في مقام الفراغ والامتنال لا في مقام العمل.

وأما على الثاني فلا إشكال في المرّة بمعنى وحدة التكليف المحمول بعد ما سبق من كون المكلف به هو الصيغة من حيث هي، لاستحالة اجتماع المثليين، ولا بد في تعدده من تعدد متعققة، لقيام القرينة على أن المكلف به ليس

هو الطبيعة من حيث هي، بل بنحو الاستغراق لجملة من الأفراد، حيث يمكن حينئذ تعدد التكليف تبعاً لها، كما يمكن وحدته وتعلقه بها بنحو المجموعية، والمتبع في إثبات أحد الأمرين ظاهر الدليل.

وكذا لو ابتنى التكليف على الاحتمال إلى تكاليف متعددة بتعدد الموضوعات المفروضة، كما في القضايا الحقيقية، كقوله تعالى: ﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل...﴾ (١) حيث كان ظاهره تعدد الموضوع بتعدد أفراد الدلوك، فتعدد التكليف بتعدد في كل يوم، المستلزم لتعدد الصلاة الواجبة تبعاً لتعدد التكليف، وعدم كون الواجب طبيعة الصلاة من حيث هي الصادقة بالفرد الواحد، لامتناع تعدد التكليف بها، كما ذكرنا، ونظام الكلام فيه في مبحث التداخل عن مفهوم الشرط. فلاحظ.

ولعل ذلك هو مشأ القول بالتكرار، لأن الشائع في الأحكام الشرعية أن يكون تشريعها بنحو القضية الحقيقية.

والأفمن البعيد جداً البناء على لزوم التكرار من دون أن يحدد موضوع التكليف، مع وضوح خروجه عن طريقة العقلاء في فهم دليل التكليف وامتناله بنحو يلحق بالبداهيات.

لكن البناء على التكرار لتحديد موضوع التكليف لا يرجع إلى إفادة الأمر التكرار، الذي هو طاهر تحرير محل النزاع، بل إلى ظهور القضية في الحقيقة المنحلة إلى قضايا متعددة بتعدد الموضوعات المفروضة، وهو أحسن من محل الكلام جار في غير الأمر أيضاً.

وكيف كان، فلا ينبغي التأمل فيما ذكرنا، وإن أطال غير واحد في استطراد حجج القولين بما لا مجال للتعرض له بعد ما سبق، لظهور ضعفها بأدنى تأمل.

نعم، قد يستدل على التكرار مع قطع النظر عن معاد الأمر تارة: بقوله (صلى الله عليه وآله). «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

وأخرى: باستصحاب وجوب لطبيعة بعد الاتيان بها مرة. ويظهر الدفاع الأول مما ذكرناه في تعقيب الاستدلال بالحديث على قاعدة الميسور من ضعفه في نفسه وصوره في الاستصحاب.

وأما الثاني فهو - مع أنه لا يقتضي لزوم التكرار إلا بساء على الفور، وإلا فلا يمنع من الاكتفاء بالمرة في آخر الوقت، كما لا يخفى - مندفع: بأن مرص تعلق الوجوب بالطبيعة على إطلاقها مستلزم للعلم بسقوطه بالمرة كما يأتي. واحتمال بقاء الوجوب بما يكرر لاحتمال تعلقه بالطبيعة بقيد التكرار الذي سبق أنه محال للإطلاق والأصل

تنبيهان

الأول: بساء على ما ذكرنا من تعلق الأمر بالطبيعة من حيث هي من دون تقييد بمرة أو تكرار، سواء أحرز عدم التقييد بالإطلاق أم بالأصل، فلا إشكال في تحقق الامتثال بفرد واحد، لصدق الطبيعة به.

وكذا بأفراد متعددة إذا كانت في دفعة واحدة - بأن يفرغ منها في زمان واحد - لصدق الطبيعة المرسله عليها بعين صدقها على الفرد الواحد.

والإيه يرجع ما قيل من الاكتفاء في الامتثال بصرف الوجود الصادق على القليل والكثير.

وإن لم تكن في دفعة واحدة - بأن يفرغ من بعضها قبل الفراغ من الآخر - فلا إشكال في تحقق الامتثال بالفرد الذي يسبق الفراغ منه وإن تأخر الشروع فيه، لانطباق الطبيعة عليه الموجب لسقوط التكليف بتحقيق مقتضاه. ومعه يمتنع الامتثال بالفرد اللاحق، فلا يكون امتثالاً مستقلاً بعد الامتثال بالأول، ولا يكون دخيلاً في الامتثال الواحد، بحيث يكون الامتثال بكل الفردين، كما لو كانا في دفعة واحدة، لأن سقوط الأمر وخروج المكلف عن عهده أمر غير قابل للتعدد عقلاً، فإذا استند للفرد السابق لانطباق الطبيعة عليه وتحقق مقتضى الأمر به يمنع استناده للفرد اللاحق، على ما هو الحال في جميع موارد اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد، حيث يستند المعلول للجميع مع تقارنها وللاسبق مع كبرئتها.

والتميز بين الأقل والأكثر لو تم مبني على تقييد الطبيعة بالمأمور بها بنحو يمنع من انطباق المأمور به على الفرد الواحد في طرف وجود فرد بعده، وهو خلاف فرض إطلاق الطبيعة في المقام.

وأما ما ذكره سيدنا الأعظم (قدس سره) في توجيه عدم صلوح الفرد الثاني للامتثال من أن إطلاق المادة يقتضي أن يراد بها صرف الوجود الصادق على القليل والكثير، وهو لا ينطبق على الوجود اللاحق، لأنه وجود بعد وجود لا صرف الوجود الذي هو معنى خرق العدم.

ففيه: أن المأمور به ليس هو صرف لوجود بالمعنى الذي ذكره، الذي لا ينطبق على الوجود اللاحق، لعدم أحد مفهومه في المأمور به، بل ليس للمأمور به إلا الطبيعة بما لها من حدود مفهومية بعد لحاظها خارجية بحسب الإرسال، ولا إشكال في صدقها على الأمراد المتعاقبة، كما تصدق على

الأفراد المقارنة وعلى الفرد الواحد.

وقد يراد بصرف الوجود ذلك.

وإن شئت قلت: عدم الامتثال بالفرد للاحق ليس لعدم انطباق للمأمور به في مقام الجعل عليه، بل لامتناع دخله في مقيوط الأمر بعد استقلال الفرد السابق بالامتثال بسبب انطباق المأمور به عليه.

فهو أمر عقلي من شؤون مقدم الامتثال، ولا يرجع إلى مقام الجعل.

وقد تحصل من جميع ما تقدم أن الحق بالمحاط نفس التكليف هو المرة بمعنى الفرد، في مقام الجعل. وإما بالمحاط المكلف به فلا مجال للبناء على المرة أو التكرار في مقام الجعل، بل يتعين البناء على المرة بمعنى الدفعة - مع وحدة الفرد أو تعدده - في مقام الامتثال بحكم العقل. والمعيار في الدفعة مع تعدد الأفراد هو التقارن في الصراع عنها ولو مع الترتيب في الشروع فيها.

الثاني: مبني الأصحاب في حمة من المقامات على حمل الأوامر النذبية على السريان والاستعراق فمصري لأمر إلى جميع الأفراد الطولية والعرضية، بنحو يقتضي التكرار دون صرف الوجود، لا تحليل الأمر بالطبيعة إلى أوامر متعددة بعدد الأفراد، كما في الأمر بقراءة القرآن والصلاة والصدقة والبر والإحسان وغيرها، مع أن ما ذكرناه في الأوامر الوجوبية آتٍ فيها.

وقد وجهه بعض الأعيان المحققين (قدس سره) بساءً على ما ذكره في الأوامر، من أن مقتضى القاعدة حمل لإطلاق فيها على السريان لو لا تعذر الجمع بين الأفراد الملمر بحمله على صرف الوجود. وهو يختص بالأوامر الوجوبية، أما النذبية في عذور في حملها على السريان مع تعذر الجمع بين الأفراد، لأنها حيث لا تقتضي الإلزام بصرف القدرة لامتناعها لا تمنع من فعلية

الأمر بما يوافقها، فيتعين حمل إطلاقها على السريان بعد أن كان هو مقتضى القاعدة.

وقد يناسبه - أيضاً - الوجه المتقدم في تأييد الوجه المختار في الفرق بين الأمر والنهي.

لكن مما سبق يتضح أن القاعدة لا تقتضي حمل الإطلاق على السريان بعد أن كان أمراً زائداً على الماهية، بل يلزم الحمل على الماهية للرسالة، ولازمة الاكتفاء في امتثال الأمر بصرف الوجود مع قطع النظر عن قرينة تعذر الجمع بين الأفراد، فلا يختص بالأوامر الوجوبية، بل يجري في الندية، كما ذكرنا.

ومن هنا كان الظاهر العمل بما يقتضيه الإطلاق المذكور في الأوامر الندية كالوجوبية، والحمل فيها على السريان والاستعراق إنما يكون لقرينة خاصة بخارجية تقتضي ذلك، وهي كثرة في مواردها، مثل ما نصص أن الصلاة بحر موضوع، وأن ذكر الله حس على كل حال، أو المناسبات الارتكازية العرفية أو التشريعية التي قد تقتضي ذلك فيها، كما قد تقتضيه في الأوامر الوجوبية، كما أنها قد تقتضي الاكتفاء بصرف الوجود، كما في مثل غسل اليدين قبل الطعام، لارتكاز أن المراد به التطيف الذي يكفي فيه ذلك.

المسألة الثانية: في الفور والتراخي

مما وقع الكلام بينهم أن الأمر هل يقتضي الفور - بمعنى المبادرة للامتثال في الزمن الثاني من الخطاب، أو في أول أزمة الإمكان - كما عن الشيع (فلس سره) وجماعة، أو التراخي بمعنى جواز التأخير.

وأما معنى لزوم التأخير فلم أعثر عاصلاً على قائل به، وإنما يظهر من

الفصول وجود متوقف فيه يرى أن التأخير هو المتيقن من الامتثال.

هذا وقد صرح في الفصول بأن النزاع إنما هو في استفادة أحد الأمرين من خصوص الصيغة، وهو المناسب لأحد غير واحد لها في موضوع النزاع عند تحريره.

لكن ملاحظة مجموع كلماتهم وجميعهم تشهد بعدم اختصاص النزاع بها، بل بعدم استفادة أحد الأمرين من دليل خارجي شرعي أو عقلي يقتضي أحدهما بنحو وحدة المطلوب أو تعدده.

بل قد يعم لزوم الفور عقلاً في مقام الامتثال، لا شرعاً في مقام الجعل. ولذا الحق هذه المسألة بهذا الفصل الذي هو من ساحات الأوامر والواهي مطلقاً، لا بالفصل الثالث الذي يبحث فيه عن الصيغة.

إذا عرفت هذا، فالحق ما ذكره جماعة من عدم لزوم الفور ولا التزاعي، لا شرعاً في مقام الجعل، ولا عقلاً في مقام الامتثال.

أما في مقام الجعل فلهجروجهما عن معاد المادة والهيئة ونحوهما مما يدل على المكلف به والتكليف؛ لعدم دلالة المادة ونحوها مما يدل على المكلف به إلا على الماهية الصادقة بنحو واحد على الأفراد الطولية والعرضية، ومقتضى إطلاقها الاحتراز بكل منها.

كما أن الهيئة ونحوها مما يدل على التكليف لا تدل إلا على البعث نحو المكلف به وطلبه على ما هو عليه من السعة، فلا تقتضي وجوب خصوص فردا السابق زمانا بنحو وحدة المصوب أو تعدده.

ودعوى: أن البعث الاعتباري يستتبع الانبعاث حين تحققه للتلازم بينهما عرفاً، كملازمة البعث الخارجي للانبعاث حقيقة.

ممنوعة، لأن البعث والانبعاث الخارجيين متلازمان تلازم المتضايفين، فيمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر عقلاً، أما البعث الاعتباري بالخطاب بالتكليف فهو غير ملزم للانبعاث بمعنى فعلية الإطاعة لا عقلاً ولا عرفاً، لوضوح تخلفها عنه كثيراً، وإما بلزوم الانبعاث بمعنى إحداث الموضوع للإطاعة بالنحو الصالح للداعوية للعمل، أما نحو العمل المنهوي إليه فهو تابع للمأمور به سعة وضيقاً، فمع فرض ظهور إصلاقيه في إرادة الطبيعة على سعتها لا وجه لكون البعث سبباً لإحداث الداعي نحو مخصوص ببعض أفرادها بالنحو للملازم للبدار.

ولذا لا إشكال ظاهراً في عدم اقتضاء الأمر بنفسه البدار لو كان الواجب مؤقتاً بوقت واسع - بناءً على ما هو المعروف من إمكانه - مع وضوح إمكان البدار للطبيعة للتقيد بالوقت المذكور كالتبيعة المطلقة.

نعم، لو كان للداعي ظهور الصيغة أو نحوها في البعث نحو العمل بنحو البدار كان راجعاً لتقيد المأمور به بالعدد السابق.

لكن لا طريق لإثبات ذلك، بل المرتكرات تقضي بتمحصها في البعث نحو الطبيعة.

فلا مجال لاستعادة العور من نفس الخطاب.

كما لا مجال لاستعادته من الأمر بالمسارعة والاستباق في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (١) وقوله سبحانه: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا

كعرض السماء والأرض^(١) وقوله عز اسمه: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...﴾^(٢).

بدعوى: أنه ليس المراد من المغفرة والجنة إلا سببهما ومنه فعل الواجبات، التي هي أيضاً من الخيرات.

لاندفاعها: بأن سببية فعل الواجبات للمغفرة والجنة وكونه من الخيرات - بناءً على أن المراد بها الأخروية، كما هو الظاهر، وعليه ينفي الاستدلال - في رتبة متأخرة عن تعلق الأمر بها، فلا يصلح الأمر بالمسارعة والاستباق إليها - الذي هو متأخر رتبة عن سببها وعن صدق عنوان الخيرات عليها - لتقييد المأمور به منها شرعاً، بنحو يكون عدم المسارعة والاستباق مخرجاً لها عن كونها سبباً للمغفرة والجنة ومن الخيرات، لعدم الأمر بها بهنونهما.

مع أنها لو حملت على الإلزام المذكور لزم تخصيص الأكثر، لخروج الواجبات الموسعة والمستحبات، مع بناء عموميتها ارتكازاً عن التخصيص، كما نبه له غير واحد.

ودعوى: أن خروجها تخصيص لا استحالة وجوب المبادرة لما يجوز تركه، فلا يهتم كثرته.

بمنوعة، لأن استحالة شمول المحكم لبعض أفراد العام لا يقتضي خروج تخصيصاً، بل هو تخصيص عقلي قد يستبشع إذا كثر أو كان العام آيياً عن التخصيص، فيكون قرينة على إرادة ما لا يلزم منه ذلك.

ومنه يظهر أنه لا مجال لحملها على وجوب الفور بنحو تعدد المطلوب

(١) سورة الحديد : ٢١.

(٢) سورة البقرة : ١٤٨.

- لا بنحو وحدة المطلوب الراجع إلى تقييد بالمأمور به - وإن لم ينهض بمنعه للوجه الأول. بل يتعين حملها على الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من حسن البدار للطاعات مطلقاً وانتهاز الفرصة في اكتساب الخيرات وإن لم تكن واجبات.

هذا، وربما يدعى استعادة التقييد بالمرور من حكم العقل لبعض الوجوه التي أغنى ضعفها عن إطالة الكلام فيها، ولا سيما مع التصدي لدفعها في المعالم والفصول. فراجع.

وأما الاستدلال للزوم التراخي بما قيل: من أن الواجب غالباً يحتاج إلى مقدمات مستلزمة للتراخي في أمثاله.

فهو كما ترى! لأن الاضطرار للتراخي غالباً لا يكشف عن مطلوبة بنحو تعدد المطلوب فصلاً عن وحدته بنحو لا يجزي العمل لو وقع في أول أزمنة التكليف، لعدم احتياجه إلى مقدمات تقتضي صرف الوقت أو لتحقيقها قبله.

ومن هنا كان الطاهر عدم لزوم الفور ولا التراخي.

نعم، قد يستفاد المورد العربي من شاهد الحال، كما يكثر في الخطابات المشعصة غير المبنية على القوانين العامة، حيث يطلب صلورها عند حضور وقت العمل وتحقق الحاجة للأمر به، لا لحض بيان تحقق موضوع التكليف، ولا يعد كون العلية المذكورة قرينة عامة على حمل الخطابات المذكورة على ذلك عند الشك، سواء كانت الخطابات تحيرية، كما في قول القائل: ناولني ماء أو اغلق الباب، أم تعليقية، كما في قوله: إن جاء ريد فأكرمه، وإن أحسن إليك فكافئه، وإن كانت للمناسبات العامة الارتكازية والقرائن الخاصة

قد تقتضي تعيين وقت خاص.

وهذا بخلاف الخطابات المتضمنة لقوانين العامة، كما في الأحكام الشرعية وغيرها، فإن الطاهر موقها - تبعاً لدلوها اللفظي - لمحض بيان تحقق موضوع التكليف، من دون نظر بوقت العمل به، بل مقتضى الإطلاق المتقدم السعة فيه.

هذا كله لو كان للمعطاب بتشكيف إطلاق، أما بدونه فلا ينبغي التأمل في أن مقتضى البراءة عدم وجوب الصور لو احتمل وجوبه بنحو تعدد المطلوب، بأن يكون تكليفاً رائداً على التكليف بالواجب.

وأما لو احتمل وجوبه قديماً في الواجب بسحو وحيدة المطلوب فالكلام فيه هو الكلام في مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين الذي كان التحقيق فيه جريان البراءة.

وحينئذ لو لم يأت به فوراً يتجه استصحاب التكليف بالطبيعة في الآن الثاني وما بعده على ما هو عليه من التردد بين الفور وعدمه، لأنه صالح للدعوية عقلاً لأصل الطبيعة، نظير صلوح التكليف المردد بين الأقل والأكثر للدعوية نحو الأقل.

وبه ينحل العلم الإجمالي إما بوجوب الفعل فوراً أو بقاء التكليف به لو لم يأت به فوراً، المقتضي للاحتياط بالمبادرة ثم التدارك مع عدمها لو لا الانحلال بالاستصحاب المذكور. فتأمل جيداً.

هذا كله في استفادة أحد الأمرين - من الفور أو التراخي - في مقام الجعل شرعاً.

وأما في مقام الفراغ والامتناع فقد يدعى حكم العقل بلزوم الفور

ولو مع السعة في مقام الجعل، لأن الإطاعة من حقوق للمولى، ويجب المبادرة بأداء الحق ولا يجوز المعاظلة به.

وفيه: أن وجوب المبادرة بأداء الحق شرعي يختص بالاستحقاق للمساوي للملكية الاعتبارية، كاستحقاق الدين في الدية، لما في حبسه من التصرف في الملك بغير إذن صاحبه المنائي لسلطته.

أما استحقاق الإطاعة عقلاً فهو نحو آخر من الاستحقاق تابع بنظر العقل لداعوية التكليف سعة وضيقاً، فإذا كان الأمر يدعو للطبيعة على ما هي عليه من السعة بنحو تنطبق على الأفراد لللاحقة كالسابقة لا يحكم العقل بوجوب المبادرة والاقتصار في الإطاعة على الأفراد السابقة.

ولذا لا إشكال ظاهراً في عظم لزوم الفور في الموقفات الموسعة، مع كون أدائها حقاً للمولى أيضاً، لعدم الفرق بينها وبين المطلقات إلا في استفادة السعة فيها في مقام الجعل من صريح الخطاب، وفي المطلقات من الإطلاق، ولا دخل لذلك بالفرق في مقام الفراغ والامتنال.

وبالجملة: لا مجال للبناء على لزوم الفور في مقام الامتنال مع فرض السعة في مقام الجعل.

نعم لو علم بالعجز عما عدا الفرد الأول لزمّت المبادرة إليه بمقتضى لزوم الإطاعة، كما هو الحال في سائر موارد انحصار القدرة ببعض أفراد الواجب.

بل مقتضى لزوم إحراز الفراغ والامتنال لزوم المبادرة مع احتمال تحدد العجز عن الطبيعة في الزمن اللاحق، لو لا أصالة السلامة للعول عليها عند العقلاء في سائر الموارد، إلا أن يكون هناك مثير لاحتمال العجز بنحو يعتد به

العقلاء، وعلى ذلك حث سيرة المشرعة وفتاوى الأصحاب بلروم المبادرة لتفريغ الذمة مع ظهور أمارات الموت.

لكنه لا يرجع إلى وجوب المبادرة واقعاً في مقام الفراغ والامتنال، كما هو محل الكلام، بل ظاهراً عند الشك في القسرة على الامتنال بدونها.

المسألة الثالثة: فيما يتعلق بالنهي

حيث سبق أن امتثال النهي إنما يكون بترك تمام أفراد الطبيعة المنهي عنها في تمام أزمته النهي كان مناسباً للفور والتركاز على خلاف ما سبق في الأمر، وليس هو مورداً للإشكال عندهم.

وإنما وقع الكلام في أمرين:

الأمر الأول: في أنه هل يكفي في امتثال النهي وموافقته بمحض الترك ولو مع الغفلة عن العمل المهي عنه أو تعذره، أو لابد فيه من كلف النفس عنه الموقوف على الالتفات إليه ثم لإعراض عنه.

وقد يظهر منهم المبروغة عن أن مقتضى حاق اللفظ هو الاكتفاء بمحض الترك، وكأه لما أشرنا إليه آنفاً من أن مقتضى النهي عرفاً هو مفاد القصية المحمية السالبة.

ودعوى: أن النهي لما كان محسوقاً لإحداث الداعي للترك كان مقتضاه صدور الترك بداعيه، المستلزم للكف، لا بداع آخر ولا غفلة.

مدعوة: بأن مرجع ذلك إلى حمل النهي على التعبدية، فبحري فيه ما يجري في أصالة التعبدية في الأمر مما يأتي الكلام فيه، بل لا يظن ممن التزم بأصالة التعبدية في الأمر الالتزام بها في النهي.

على أن ذلك لا يقتضي لزوم كلف مطلقاً، بل في خصوص صورة

الإطلاق، لما هو المعلوم من إمكان كون التكليف توصلياً، بل كثرته، وإنما الكلام في الحمل عليه مع الإطلاق. فتأمل.

وكيف كان، فالظاهر ما ذكرناه من المفروضة عن أن الاكتفاء بمحض الترك هو مقتضى الاختصار على المدلول اللفظي للخطاب، وأن منشأ القول بلزوم الكف هو دعوى: أن محض الترك غير مقدور للمكلف، لأنه أمر أزلي سابق على القدرة فلا يستند إليها ليتمكن التكليف به، بل يلزم حمل النهي على التكليف بالكف، الذي هو أمر وجودي مستند للمكلف مقدور له.

ولو تم ذلك فقد يجري فيما لو لم يكن الترك أزلياً، بل كان المكلف متلبساً بالفعل قبل النهي، لأن ذلك لما كان نادراً وكان الغالب ورود النهي مورد أزلية الترك فقد تكون العلم المذكور مخرجاً لظهور النهي في إرادة الكف مطلقاً، لعدم الفرق ارتكازاً في معاده بين الموردين.

لكن الوجه المذكور غير تام في نفسه، لما ذكره جماعة من أن أزلية الترك إنما تستلزم عدم كونه اختيارياً قبل حصول القدرة للمكلف، ولا تنافي تعلق الاختيار به بلحاظ حال استمراره الذي هو طرف التكليف وتوجه النهي، لأن القدرة على الفعل تستلزم القدرة على الترك، وهبونها يكون الفعل واجباً أو ممتنعاً لا مقدوراً قابلاً لأن ينهى عنه.

الأمر الثاني: حيث سبق أن النهي مع إطلاقه يقتضي الترك في تمام الأزمنة، فهل يختص ذلك بما إذا لم يخالف في بعض الأزمنة، فإن خولف سقط رأساً ويحتاج بقاؤه إلى قرينة مخرجة عن الإطلاق، أو لا بل يبقى مع المخالفة ينحو يقتضي العود للترك، ما لم تقم قرينة مخرجة عن مقتضى الإطلاق؟
صرح المحقق الخراساني (قدس سره) بعدم دلالة على أحد الأمرين في

نفسه، قال: «بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة...» ولم يتعرض لبيان مقتضى الإطلاق ولا لتوجيهه.

لكن سيدنا الأعظم (قدس سره) ذكر أن مقتضى إطلاق المتعلق لحاظه بنحو صرف الوجود، بطر ما تقدم منه في التسبب الأول لمسألة المرة والتكرار، قال «فكما أن إطلاق قوله: اصرب، يقتضي البعث إلى صرف الوجود ولا يقتضي التكرار كذلك إطلاق قوله: لا تضرب، يقتضي الزجر عن صرف الوجود، فإذا خولف بالوجود لم يقتض الزجر عن الوجود بعد ذلك، فإنه وجود بعد وجود، لا وجود بعد العدم الذي هو صرف الوجود.

نعم الغالب في المفسدة أن تكون قائمة بكل حصّة بجياها، وفي المصلحة أن تكون قائمة بصرف الوجود، فلعل لكيه الغلبة تقتضي كون مقتضى الإطلاق هو الثاني، لأن الأول حيث يحتاج إلى بيان. فتأمل».

ويظهر الإشكال فيما ذكره أولاً مما تقدم هـاك من أن إطلاق المتعلق لا يقتضي الحمل على صرف الوجود، بل على الطبيعة بمحدودها المعهومية، إلا أن سعة انطباقها تستلزم تحققها بصرف الوجود فيكون امتثالاً للأمر بها وعدم تحقق تركها إلا بترك تمام أمرها، فلا يكون امتثال النهي عنها إلا بذلك.

أما أن فعل بعض الأفراد في بعض الأزمنة يوجب سقوط النهي رأساً فهو أمر آخر يحتاج إلى دليل، ومجرد تعق الأمر بالطبيعة لا يقتضيه.

وأما ما ذكره أخيراً من أن غلبة تعلق المفسدة بالأفراد بنحو الانحلال هو الذي قد يوجب الصرف عن مقتضى لإطلاق الأولي والبناء على بقاء النهي لو خولف.

فهو غير ظاهر، لعدم وضوح العلة المذكورة مع قطع النظر عن موارد الأحكام الشرعية، لتكون من القرائن العرفية العامة الصارفة عن مقتضى الإطلاق. وثبوتها في موارد الأحكام الشرعية لما كان بسبب قيام الأدلة الخاصة لم يكن من القرائن العامة التي يستند إليها المظهر، ويخرج بها عن مقتضى الإطلاق. فلاحظ.

هذا، وقد ذكر بعض الأعظم (قدس سره) أن ترك الطبيعة تارة: يكون مطلوباً استقلالاً وملحوظاً بحسب المعنى لاسمي، بأن يكون المطلوب خلواً صفحة الوجود عن تلك الطبيعة، فيكون ترك الأفراد حينئذٍ ملازماً للمطلوب لا نفسه.

وأخرى. يكون مراة وملحوظاً بحسب المعنى الخرفي توصلأ به إلى طلب ترك أفرادها، فالمطلوب حقيقة هو ترك نفس الأفراد المستلزم لخلو صفحة الوجود عن الطبيعة.

وعلى الأول لو عصي النهي بإيجاد فرد من تلك الطبيعة سقط، إذ ليس هناك إلا نهى واحد متعلق بالطبيعة الواحدة، والمفروض عصيانه.

وعلى الثاني حيث كان النهي متحلاً إلى سوا متعددة بعدد الأفراد فسقوط بعضها بالعصيان لا يقتضي سقوط غيره. وهذا القسم هو الغالب في موارد النهي، لأن منشأه غالباً هو المفسدة في متعلقه، ولا محالة يشترك جميع الأفراد في تلك المفسدة، ومن ثم كان هذا هو ظاهر الهي دون الوجه الأول. هذا كله بالإضافة إلى الأفراد المعرضة.

وأما بالإضافة إلى الأفراد الطولية فبقاء النهي بعد مخالفته كما يمكن أن يكون لأخذ الزمان قيدا في الأفراد موجبا لتكررها، يمكن أن يكون لاستمرار

نفس النهي عن الطبيعة في جميع الأزمنة.

وحيث لا دليل على أخذ الرمان في المتعلق، ولا معنى لتحريم شيء يسقط بامتناله آناً ما، كان دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الأزمنة اللاحقة أيضاً.

هذا حاصل ما ذكره أثناه عن تقرير بعض مشايخنا لدرسه بأكثر ألفاظه.

وكان مراده من الفرق بين لحاظ ترك الطبيعة بنحو المعنى الاسمي ولحاظه بنحو المعنى الحرفي ليس هو الفرق المذكور في محله بين المعنى الاسمي والحرفي، لبداية عدم خروج الطبيعة بتعلقة للنهي عن كونها معنى اسماً، بل مجرد لحاظ الطبيعة في الأول استقلالاً مورداً للنهي والعرض، وفي الثاني طريقاً للملاحظة الأفراد التي هي في الحقيقة مورد لها، والتعبير بالمعنى الاسمي والحرفي لمجرد المناسبة لما اشتهر من استقلالية الأول وآلية الثاني.

وكيف كان مورد على ما ذكره ..

أولاً: أن تصور الطبيعة بالوجهين غير ظاهر، بل هي لا تلحظ إلا بمحدودها المصهومية لكن بنحو تكون خارجية متحدة مع الأفراد، غاية أنها تارة: تلحظ متحدة مع الأفراد بنحو مجموعه، فلا يكون النهي عنها إلا واحداً له طاعة واحدة ومعصية واحدة. وأخرى: تلحظ متحدة مع الأفراد بنحو الانحلال، فيختص كل فرد منها بنهي له طاعته ومعصيته.

وثانياً: أن غلبة صدور النهي عن مفسدة يشترك فيها جميع الأفراد لا يستلزم كون الغالب في النهي الانحلال، بل كما يمكن أن يكون لكل فرد مفسدته القائمة به المستلزمة للنهي عنه، فيكون النهي عن الطبيعة انحلالياً،

كذلك يمكن أن تكون للعصدة واحدة تحصل بكل فرد ولا تستلغع إلا بترك تمام الأفراد، فيكون النهي عن الطبيعة واحداً وارداً على أفرادها بنحو المجموعة.

وثالثاً: أن ما ذكره في وجه عدم تكثر الأفراد بلحاظ الزمان من عدم الدليل على أخذ الزمان في المتعلق يدفعه أن تكثر الأفراد الخارجية والفرضية التي يشملها الحكم تابع لاختلاف الخصوصيات واقعاً وإن لم تلحظ تلك الخصوصيات ولم تؤخذ تفصيلاً أو إجمالاً في المتعلق، وإلا فالأفراد العرضية متقومة بخصوصيات لا دليل على أخذها في المتعلق أيضاً.

نعم، مجرد شمول الحكم للأفراد الطولية وتكررها تبعاً لاختلاف الخصوصيات الزمانية لا يكفي في بقاء الحكم بعد مخالفته ما لم يكن بنحو الانحلال، بحيث يكون لكل فرد نهيه المختص به والذي لا يكون فعلياً إلا بالقدرة عليه، ولا يهض كلامه بإثبات ذلك.

كما أن ما ذكره من أنه حيث لا معنى لتحريم شيء يسقط بامتناله أنا ما كان دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الأرمية أيضاً، لا ينفع في إثبات عدم سقوط النهي بعد مخالفته، وذلك لأن مقدمات الحكم وإن اقتضت مع عدم ذكر القيد بقاء الحكمة في تمام الأرمية اللاحقة، إلا أن بقاء النهي كما يكون لتحديد العرض فيه في كل آن، بحيث يكون وجوده في كل آن لغرض مستقل قائم به، فلا يلزم من مخالفته في بعض الآنات سقوطه في بقيتها بعد استقلالها بغرضها، كذلك يكون مع وحدة العرض منه بحيث لا ينحصل شيء من غرضه إلا بموافاقته في جميع الآنات، فيلزم سقوطه بالمخالفة في بعضها، وكلامه (قلنس سره) لا يهض بإثبات أحد الوجهين.

نعم، الظاهر أن المفهوم عرفاً من الإطلاق هو الثاني، ولذا يعدّ التارك في الآن الأول مطيعاً عرفياً، لا أن إطاعته مراعاة باستمراره على الترك، كما تكون إطاعة من بشرع في امتثال الواجب الارتباطي مراعاة بأكماله. وكأنه لا يشاء الارتباطية على نحو من العناية الموجب لاحتياجها لمريد بيان، وبدونه ينهض الإطلاق بدعم احتمالاتها.

ونظير ذلك يجري في المجموعية بين الأفراد الراجع للارتباطية بينها في مقام النهي، فإنها تبني على نحو من العناية - أيضاً - التي يدعمها الإطلاق، ويترتب على ذلك زيادة المعصية بزيادة الأفراد المأثي بها من الطبيعة المهي عنها ولو كانت في دفعة واحدة، فمن ينظر لإمرأتين في آن واحد أكثر معصية ممن ينظر لإمرأة واحدة.

والرجوع للمرتكرات المعروفة في فهم إصلاقي النهي كاف في استيضاح الجهتين وإن فرص عدم وصوح وجههما.

الفصل السادس

في تقسيمات المأمور به والمنهي عنه

قد ذكروا للواجب تقسيمات كثيرة، كتقسيمه إلى نفسي وغيري، وإلى مطلق ومشروط، وإلى تعيبي وتخييري، وغير ذلك.

والبحث في كل تقسيم ..

نارة: في حقيقة الأقسام المتحصلة فيه.

وأخرى: فيما يقتضيه إطلاقي الخطاب أو الأصل مع عدم القرينة على تعيين أحد الأقسام.

والظاهر أن تلك التقسيمات لا تختص بالواجب، بل تخبري في المستحب، وإنما تعرضوا لها في الواجب لأهميته مع للفروغية عن كون المستحب على غرارهِ.

بل أكثرها يخبري في المنهي عنه أيضاً محرماً كان أو مكروهاً.

ولعلمهم إنما لم يذكروها فيه لتقديم الكلام عندهم في الأوامر فأغنى الكلام فيها عن الكلام في النواهي، كما أعنى في كثير من المباحث السابقة واللاحقة مما سبق ويأتي عمومهُ للنواهي.

ومن هنا عَمَّمنا عنوان البحث.

بل قد يرفع الكلام في بعض تلك الأقسام في غير التكليفات، كما قد

يظهر عند الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فيقع الكلام في مباحث:



المبحث الأول

في تقسيم المأمور به والمنهي عنه إلى

مطلق ومشروط

لا إشكال في إمكان إطلاق المأمور به والمنهي عنه، بنحو يشمل تمام أفراد الماهية، كما يمكن تقييدهما بقيد يرجع إلى تضيق الماهية وقصر مورد الأمر أو النهي منها على بعض الأفراد.

كما لا إشكال في وقوع كلا الأمرين، تبعاً لظاهر دليليهما أو صريحيهما، وليس هو محل الكلام في المقام.

وإنما الكلام في إطلاق التكليف بالأمر والنهي بنحو لا تتوقف فعليته وصلوحه للبحث والزجر على أمر مفقود، وتقييده بنحو لا يصلح للبحث والزجر إلا بعد وجود القيد من دون أن يؤخذ القيد في متعلقه.

فإن أمكن كل من الأمرين ثبوتاً تعين الرجوع في تعيين كل منهما إثباتاً لظاهر دليليهما، وإن امتنع الاشتراط تعين رفع اليد عن ظهور الدليل فيه وتنزيله على تقييد نفس المأمور به مع فعلية الأمر بدون القيد.

فمحل الكلام في الحقيقة مختص بما إذا كان ظاهر الدليل اشتراط نفس الأمر أو النهي.

أما لو كان طاهره تقييد نفس المأمور به أو المنهي عنه فهو خارج عن

محل الكلام، حيث لا إشكال في العمل بالظهور المذكور بعد إمكان مؤداه.
 هـاء، ومن الطاهر أنه لا تكليف مطلق من جميع الجهات، إذ لا أقل
 اشتراطه بالشروط العامة.

ومن هنا اختلفت كمياتهم في تعريف الواجب المطلق الذي هو محل
 كلامهم، بنحو يظهر من بعضهم أن الكلام في مخصوص بعض الشروط
 وخروج بعضها عن محل الكلام، كشروط العامة.

لكن حيث كان المهم من هذا التقسيم معرفة حال الواجب المشروط
 وكيفية النسبة بينه وبين الشرط في مقام الجعل في الكبريات الشرعية المستتبع
 لنحو النسبة بينهما في الخارج من دون فرق بين الشروط كان الأنسب
 ما ذكره المحقق الخراساني واختلعه شَيْعَةً الأعظم (قلس سرهما) من أن
 وصفي الإطلاق والاشتراط إصافيان

فالواجب مع كل شيء تارة يكون له دخل فيه، فيكون مشروطاً
 بالإضافة إليه، وأخرى: لا يكون له دخل فيه، فيكون مطلقاً بالإضافة إليه
 وإن كان مشروطاً بالإضافة إلى غيره.

ولا يهم تحديد الواجب لمطلق بعد كون العرض من التقسيم معرفة
 الواجب المشروط، بل مطلق الخطاب المشروط أمراً كان أو نهياً إلزامياً كان أو
 غيره، كما سبق، فاللازم صرف الكلام إليه.

وقد ذكرنا أن الكلام إنما هو في فرض ظهور الدليل في تقييد التكليف،
 كما في موارد القضية الشرطية، لأن مفاد أداة الشرط نحو نسبة - بين نسبة
 جملة الشرط التي مطابقها في الخارج وجود الشرط، ونسبة جملة الجزاء التي
 مطابقها في الخارج الحكم المعلي الصالح للبعث والزجر - تقتضي إناطة الثانية

بالأولى، ولازم ذلك عدم فعلية الحكم إلا بفعلية الشرط.

وأظهر من ذلك ما لو كان الشرط عنواناً للموضوع في قضية حقيقية مرجعها إلى جعل الحكم على ما يعم الأمراد للمقدرة للموضوع، كما في: يجب على المستطيع الحج، وعلى الزوج الإنفاق، لوضوح أن عنوان الموضوع مقوم للنسبة التي تتضمن الحكم، لا قيد زائد عليها كالشرط. ورجوعها للقصة الشرطية لئلا ينافي كونها أظهر منها في كون الوصف دعيلاً في الحكم، لا في متعلقه.

ومن هنا كان المشهور رجوع الشرط للتكليف للاستفاد من هيئة الأمر والنهي، أحياناً منهم بظاهر الأدلة، بل غلبهم من سبق على شيخنا الأعظم (قدس سره) المفروغية عن ذلك، حيث لم يتصلوا لإثبات ذلك، بل لآثاره، وقد جرى على ذلك جملة ممن تأخر عنه ونصّبوا لإثباته، وإن اختلفوا في معاد الشرطية وحقيقة الحكم المشروط ووقعه في مقام الجعل والخارج، وقد تعرضنا لذلك في مبحث استصحاب الحكم عند الشك في نسيجه، ومبحث الاستصحاب التعليقي، لميسر الحاجة إليه هناك، ولا مجال لإطالة الكلام فيه هنا بعد اتفاقهم على ما هو المهم هنا من عدم فعلية الحكم بنحو يصلح للدعوى والبعث والزجر مع عدم تحقق الشرط، بناءً على رجوعه للهيئة.

وخالف في ذلك شيخنا الأعظم (قدس سره) حيث حكى عنه دعوى رجوع الشرط للمكلف به الذي هو معاد المادة في الخطاب، فيقتضي تقييده وقصره على الماهية الراجعة للشرط، دون التكليف، بل هو فعلي صالح للدعوى والبعث حتى قبل وجود الشرط بعد الاعتراف بأن مقتضى القواعد العربية ما عليه المشهور، كما سبق توضيحه.

والمستفاد مما حكى عنه في التقارير أن الملزم بالبناء على رجوع الشرط للمادة وجهان:

أحدهما: أنه لا إطلاق في العرد الموجود من الأمر الذي هو مفاد الهيئة، ليقبل التقييد بالشرط، لما اختاره (فلس سره) من أن المعاني الحرفية جزئية، بخلاف الواجب الذي هو مفاد مادة، فإنه مفهوم كلي قابل للإطلاق والتقييد، فيتعين رجوع الشرط إليه وتقييده له.

لكن سبق في التبية الأول لمبحث المعنى الحرفي الكلام في امتناع تقييده، وذكرنا جملة من الوجوه المذكورة في كلماتهم لإمكان تقييده ودفع ما ذكره شيخنا الأعظم (فلس سره)، وأن التحقيق اختلاف منح القيود، والذي يمتنع تقييد المعنى الحرفي به بعضها، دون مثل الشرط.

كما ذكرنا هناك أنه لا مجال لما ذكره بعض الأعظم (فلس سره) هنا من أن كون المعنى الحرفي ألماً مانع من تقييده بالشرط أو غيره. فراجع.

على أن مانعية جزئية المعنى الحرفي وآلته من تقييده لو تمت إنما تمنع من رجوع الشرط للتكليف إذا كان التكليف مستفاداً من الهيئة أو الحسرف، دون ما إذا كان مستفاداً من معنى اسمي، كالوجوب والعرض والتحريم، فإذا قيل: يجب عليك الحج إن استطعت، فكما لا محذور في تقييد الحج بالإستطاعة، لكونه معنى اسمياً، كذلك لا محذور من تقييد الوجوب بها، لأنه معنى اسمي أيضاً. فلاحظ.

وأظهر من ذلك ما لو كان الشرط مأخوذاً عنواناً للموضوع في قضية حملية حقيقية، كما لو قيل: ليحج مستطيع، لوضوح أن عنوان الموضوع طرف النسبة التي هي معنى حرفي لا قيد رائد عليها، ليتجه دعوى امتناع

تقييدها به مع جزئيتها أو آليتها.

ولعله لذا احتمل (قدس سره) عدم فعلية التكليف قبل تحقق العنوان، لعدم تحقق موضوعه.

فراجع ما ذكره في توجيه وجوب انقدمات قبل الوقت لو لزم من الإحلال بها فوت الواجب في وقته.

ثانيهما: أن اختلاف ما يدل على الطلب ثبوتاً وظهوراً بعضه في رجوع الشرط للتكليف - كالقضية الشرطية - وظهور بعضه في رجوعه للواجب - كهيئة التوصيف - لا أثر له في المرقى بعد كون الطلب المكشف به على وجه واحد ثبوتاً لا اختلاف فيه وحدتاً سواءً يُبين بنليل لفظي أو لبي لم يبق كامناً في النفس ولم يُبين أصلاً لما منع من بيانه.

فإن العاقل إذا توجه إلى أمر فإما أن لا يتعلق به غرضه ولا يريد أصلاً وهو خارج عن محل الكلام، وإما أن يتعلق غرضه به فيطلبه فعلاً إما بالمحافظ مصلحته - كما هو الحال بناءً على تبعية الأحكام للملاكات الواقعية - أو اعتباطاً وليس هنالك صورة أخرى يكون الطلب فيها بنفسه مشروطاً بإمكان العمل بظاهر ما دل على ذلك.

نعم، إذا تعلق غرضه به فطلبه، فإما أن يكون ذلك الأمر مورداً لطلبه على جميع وجوهه وأحواله، فيكون مطلقاً، أو على تقدير خاص اختياري، للمكلف - كالسفر في القصر، والطهارة في الصلاة - أو غير اختياري، كالزمان.

فإن كان اختيارياً لقارة: يتعمق العرض بالتكليف به مطلقاً بنحو تكون الخصوصية مورداً للتكليف، فيجب تحصيلها مقدمة له، فيكون واجباً مطلقاً،

كالأول، وإن افرق عنه بأخذ الخصوصية فيه دونه.

وأخرى: يتعلق الغرض بالتكليف به بنحو لا يجب تحصيل الخصوصية، بل يكفي بحصولها من باب الاتفاق، فيجب تحصيله على تقدير حصول الخصوصية، كما في القصر مع السمر، وهو الواجب المشروط. وكذا الحال لو كانت الخصوصية غير اختيارية، لاستحالة التكليف بها حينئذ.

فالفرق بين الواجب المشروط والمطلق الذي تؤخذ الخصوصية فيه ليس بكون الخصوصية قيداً للتكليف في الأول وللمكلف به في الثاني، بل بكونها مورداً للتكليف في الثاني دون الأول، مع كونها قيداً في المكلف به في كليهما، سواء كان دليل الطلب ظاهراً في رجوع الخصوصية للتكليف أم للمكلف به، إذ ليس الموجود وحدهما إلا ما ذكرنا.

ثم إن هذا الوجه لو تم لم يفرق فيه بين استعادة التكليف من معنى حرقي، كمفاد الهيئة والحرف، واستعادته من معنى اصهي، كالألوجوب والتحریم.

كما لا يفرق فيه بين أخذ الخصوصية شرطاً للتكليف في قضية شرطية وأخذها عنواناً لموضوعه في قضية حقيقية، بخلاف الوجه السابق.

ومن هنا لا يتجه منه (قلنس مره) ما سبق من احتمال عدم فعلية التكليف لو كانت الخصوصية عنواناً للموضوع إلا بعد حصولها، ويتجه ما ذكره مقرر درسه من إنكار الفرق وجداناً بينه وبين مفاد الشرطية.

هذا، ويشكل ما ذكره ..

أولاً: بأن فرض أخذ الخصوصية المقدورة في المكلف به مع كون

التكليف به بنحو لا يدعو إليها، بل يكفي بحصولها من باب الاتفاق غير ظاهر، وإن أقره عليه غيره، بل مع فرض تعلق الفرض بالقيّد وإمكان تحصيله بتحصيل قبله يتعين كون القيد مطبوعاً ببعه، وعدم تعلق العرض بتحصيل الخصوصية ملازم لعدم تعلقه بتحصيل انقيد بها الذي لا يحصل بدونها، ولذا كانت داعوية التكليف بالشيء لتحصيل مقدماته عقلية، لا شرعية.

نعم، قد يوجه عدم التكليف بالقيّد، بأن ما هو المعتبر في المكلف به ليس هو مطلق وجود الخصوصية، ليتعين البعث إليها ببعه، بل وجودها من باب الاتفاق الذي لا يتحقق مع البعث إليها، فعدم داعوية التكليف بدي الخصوصية إليها ليس لقصور في داعويته، بل لقصور في القيد، حيث لا يرتب الفرض عليه لو وجد بداعي التوصل للمكلف به.

لكه يدفع: بأن لازم ذلك عدم ترتب الفرض على القيد لو أتى به بداعي التوصل للمكلف به، فلا يكون من أفراد القيد، ولا يتحصل به المكلف به المقيّد، ولا يفلن منهم الالتزام بذلك.

مضافاً إلى ما ذكره سيدنا الأعظم (قدس سره) من أن لازمه كون الوجود من باب الاتفاق كسائر القيود واحداً لجميع مبادئ الإرادة وإن لم يصح البعث إليه، مع أنه قد يكون معروضاً، كما لو قيل: إن ظهرت أو أفطرت أو قتلت مؤمناً فكفر.

ومن هنا كان الظاهر كون الشروط التي لا يجب تحصيلها مع القدرة عليها شروطاً للتكليف لا للمكف به، فلا يصلح التكليف للداعوية إليها، لعدم فعليته قبلها، ولأنه إنما يدعو إلى متعلقه لا إلى موضوعه، ولذا كان عدم وجوب تحصيل الشرط تابعاً ثبوتاً لظهور الدليل

في كونه قيداً لنفس التكليف، لأخذه عنواناً لموضوعه في قضية حقيقية أو شرطاً له في صمن قضية شرطية أو نحوهما، مع وضوح أنه لو بني على تنزيل ما ظاهره رجوع الشرط للتكليف على رجوعه للمكلف به لم يكن وجه لاستفادة عدم وجوب تحصيل الشرط منه، ولزم توقف البناء عليه على دليل محاص، وليس بناؤه على ذلك.

وثانياً: أن ما ذكره (قدس سره) يتنى على الخلط بين شروط التكليف وشروط المكلف به ثبوتاً، مع وضوح لفرق بينهما بالتأمل في المرتكزات وفي الأمثلة العرفية، كما ذكره بعض الأعيان المحققين (قدس سره).

فإن الخصوصية لثارة: تكون دميعة في تعلق الغرض بالمأهية وفي الحاجة إليها بلحاظ أثرها وفائدتها، فبدونها لا يحتاج إليها ولا يرعب في أثرها، كالمرض بالإضافة إلى شرب الدواء، والجوع والعطش بالإضافة إلى تناول الطعام والماء.

وأخرى: تكون دميعة في ترتب أثرها وفائدتها في فرض تعلق الغرض بها والحاجة إليها وإلى أثرها، كالعليان للدواء والطهي للطعام والتبريد للماء.

فالأولى: تكون من قيود التكليف وشروطه، لتبعية التكليف بالشيء لتعلق الغرض به، والمفروض عدم تعلق الغرض بدونها ولذا لا يجب تحصيلها، لعدم فعالية التكليف قبل حصولها، ولأن التكليف لا يدعو إلى موضوعه، بل إلى متعلقه، بل قد يكون مفروضاً للمولى، كالمهرمات التي تكون موضوعاً لبعض التكاليف، كوجوب الكفارة ونحوها.

والثانية: تكون من قيود الواجب، لتبعية المكلف به سعة وضيقاً لمورد الغرض والفائدة والأثر المرعوب فيه، فيجب تحصيلها تبعاً للواجب المقيد بها

في فرض فعلية التكليف بالواجب، لتعاملية موضوعه.

إلا أن تكون عارضة عن الاختيار كالتخصوصية الزمانية، حيث يأتي إن شاء الله تعالى في الواجب المعلق الكلام في فعلية التكليف بالمقيد قبل حصوله وعدمها.

وحيث اتضح للفرق بين شروط التكليف وشروط المكلف به يتضح حال ما ذكره شيخنا الأعظم من أن العاقل إذا توجه إلى شيء فإما أن لا يتعلق به غرضه ولا يريده أصلاً، أو يتعلق به غرضه فيطلبه فعلاً.

إذ ظهر بذلك أن هناك صورة ثالثة يكون فيها الملتفت إليه مورداً للفرض تعليقاً، لتبعيته لأمر قد لا يكون حاصلاً، فيتعين إناطة التكليف به تبعاً للفرض، ولا يكون التكليف بدوناً فعلياً.

وعليه ينزل جميع ما هو شرط أو صريح في اشتراط نفس التكليف، كالشرط في القضية الشرطية وعنوان الموضوع في القضية الحقيقية، ولا ملزم بالخروج عن ظاهره.

على أن ما ذكره (فلس سره) لا يماثل ما اعترف به من أن مقتضى القواعد العربية رجوعه للتكليف.

لوضوح أن مقتضى القواعد المذكورة طهورات نوعية لرتكازية، فكيف يمكن انعقادها على ما هو ممتنع عقلاً مخالف للوجدان وليست هي كالظهورات الشخصية التي قد تعقد على خلاف الواقع لخلل في اليقين أو في فهمه.

بل الظهورات النوعية تكشف عن كون ما ينافيها كالشبهة في مقابل البديهة، لا بد من ثبوت خلل في بعض مقدماته إجمالاً لو لم يعلم تفصيلاً.

بل ما ذكره (فلس سره) لا ياسب ما صرح به غير مرة من فرض مقدمة الوجوب، وأنها التي يتوقف عليها الوجوب دون الوجود، وأنه يمتنع ترشح الطلب عليها من الواجب لاستلزامه طلب الحاصل. إلا أن يكون ذلك من مماشاة تقوم مع كونها عنده مقدمة للوجود، لتوقف خصوصية الواجب عليها، كما ربما يظهر من بعض عباراته، غاية أنه أن الخصوصية للموقوفة عليها قد أخذت بنحو لا تكون مورداً للتكليف، على ما سبق منه التعرض له.

لكن لازم ذلك الاستدلال على عدم وجوبها بلزوم الخلف، لا بطلب الحاصل، كما سبق منه، الطاهر في التفروغية عن عدم وجوبها قبل وجودها، لعدم وجوب ذيها. ومن هنا كان كلامه (فلس سره) في غاية الاضطراب والإشكال، ولا معدل عما ذكرنا.

ثم إن بعض الأعناظم (فلس سره) مع من رجوع الشرط للهبة، لما سبق في الوجه الأول من أن المعنى الحرقي آلي غير قابل للتقييد، كما منع من رجوعه للمادة بنفسها المستلزم لتقييد المكلف به مع فعلية التكليف قبل تحقق القيد، لما بنى عليه من ابتناء القضية الشرطية والحقيقية على أحد الموضوع والشرط معروض الوجود في عملية الحكم المستلزم لعدم فعليته قبل تحقق الشرط والموضوع، على ما فصله وأطال الكلام فيه، ومن هنا ادعى رجوع الشرط للمادة المتعينة.

قال بعض مشايخنا (دامت بركاته) في تقريره لدرسه: «المراد منه هو تقييد المادة المنتسبة فإن الشيء قد يكون متعلقاً بالنسبة الطلبية مطلقاً من غير

تقييد، وقد يكون متعلقاً لها حين اتصافه بقيد في الخارج.

مثلاً: الحج المطلق لا يتصف بالوجوب، بل للمتصف هو المتصف بالاستطاعة الخارجية، فما لم يوجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب الفعلي به وكونه طرفاً للنسبة الطلبية، فالقيد راجع إلى المادة بما هي متسبة إلى الفاعل».

بل أنكر (قلس سره) كون مراد شيخنا الأعظم (قلس سره) ما هو ظاهر القرارات من رجوع القيد للمادة، بنحو يكون من قبود الواجب مع إطلاق الوجوب وفعليته، حاكياً عن السيد الشيرازي (قلس سره) عدم صحة النسبة المذكورة.

لكنه لا يناسب تصدي شيخنا الأعظم (قلس سره) بما ذكره للرد على صاحب الفصول (قلس سره) الذي فرق بين المشروط والمعلق بأن القيد في الأول للتكليف وفي الثاني للمكلف به مع إطلاق التكليف وفعليته قبل الشرط، فرة عليه بأن القهود وإن اختلفت لفظاً في مقام الإثبات، إلا أنها لا تختلف لها في مقام الثبوت، بل هي راجعة للمكلف به مطلقاً مع فعلية التكليف على كل حال، وإنما تختلف في كونها مورداً للتكليف تارة، وعدمه أخرى ... إلى آخر ما تقدم، بنحو يظهر للناظر فيه انتظام المطلب وتناسقه، حيث يبعد معه اشتباه المقرر فيه جناً، بل يكاد يقطع بعدمه.

على أن ما ذكره بعض الأعظم (قلس سره) لا يخلو عن غموض وإشكال، إذ لحاظ المادة بما هي متسبة راجع إلى تقييدها بالنسبة، وإذا كانت آلية للمعنى الحر في مانعة من تقييده كانت مانعة من التقييد به، إذ لا بد من لحاظ كل من القيد والمقيد استقلالاً، لأن التقييد نحو من النسبة التي لا تقوم

إلا بالمعاني الاسمية الاستقلالية.

نعم، حيث غير هو (فُس سره) عن النسبة بمفاد الاسم ولفظها بما هي معنى اسمي أمكن التقييد بها كما يمكن تقييدها. وهو بخارج عن مفروض الكلام من كون الدال على النسبة هيئة أو الحرف وكونها معنى اسمياً ألياً. وأما لو أراد أن القيد راجع إلى المادة في ظرف انتسابها، على نحو نتيجة التقييد.

أشكل: بأن ذلك حار في جهود الواجب أخصاً، لوضوح أن التقييد لا يصح إلا في ضمن القضية المنصصة للحكم ولا تنساب المادة، ولا معنى لاعتباره مع قطع الطر عن ذلك، فلا بد من بيان الفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب من وجه آخر

مضافاً إلى أن تقييد المادة المنتسبة لا يقتضي إباطة التكليف بالقيد، لعرض كون نسبة الحكم للمادة سابقة رتبة على التقييد.

كما أن ما ذكره من أن المتصف بالوجوب ليس هو الخج المطلق، بل المقيد بالاستطاعة الخارجية، راجع إلى تقييد الواجب كتقييد الصلابة بالطهارة، إذ لا يراد به إلا تقييدها بالطهارة الخارجية من دون أن يقتضي إباطة التكليف بها

ودعوى: لزوم وجود الموضوع في رتبة سابقة على الحكم.

ملفوعة: بأن ذلك لا يتم في الموضوع الذي هو بمعنى متعلق التكليف ومعرضه وهو المكلف به وقيوده، لاستحالة بقاء التكليف مع وجوده، وإنما يتم فيما يناط به التكليف مما هو بخارج عن المكلف به، كالمكلف وقيوده، وإرادته في المقام موقوفة على تقييد هيئة للمادة للتكليف على ما ذكرناه في

القضية الشرطية.

إلا أن يراد برجوع القيد للمادة المنسبة رجوع القيد لانتساب المادة، فلا تكون المادة متمسبة وطرفاً للطلب، لأن بوجود القيد، ومن الظاهر أن الانتساب مستفاد من الهيئة فتعيينه لا يكون إلا برجوع القيد إليها، كما ذكرنا.

نعم، لا يراد برجوع القيد إليها رجوعه ما بنفسها مع قطع النظر عن أطرافها، لوضوح عدم قيامها بنفسها لا حائلاً ولا خارجاً، بل رجوعه لما بما هي قائمة بأطرافها من المكلف والمكلف به.

ولذا كان مفاد الشرطية تعيق جملة بحملة، في قبالة رجوعه للمادة التي هي مفهوم إفرادي طرف للنسبة. وبالحملة كلامه (فليس سره) في غاية العوض والإشكال، ولعله ناشئ عن صيق التعبير واختلاط بعض أنحاء التقييد ببعض، على ما سبق الكلام فيه في مبحث المعنى الحر.

والأمر لا يخرج عما ذكرنا من رجوع الشرط للهيئة المستلزم لكونه جزءاً من موضوع التكليف الذي يماط معيّن به.

ثم إنه كما يمكن تقييد الهيئة المعينة للحكم بالشرط يمكن تقييدها بغيره، كالفائدة التي يلزم من أخذها فيه ارتفاعه بمصولها، وكذا غيرها. وربما يأتي في مبحث مفهوم الفائدة ما يقع في المقام. ومنه سبحانه وتعالى نستمد العون والتوفيق.

بقي شيء

وهو أنه لا ريب طاهراً في أنه إذا تمت مقدمات الحكمة في الخطاب لزم حمل المأمور به والمهي عنه على الإطلاق، وأن الاشتراط يحتاج إلى قرينة خاصة وعناية في البيان مخرجة عن ذلك، كسالتقييد في المفاهيم الاسمية الإفرادية. وكذا الحال في سائر قيود هيئة من عاية أو نحوها.

وأما مع عدم تمامية مقدمات الحكمة وإجمال الخطاب أو الإهمال فيه، أو كون الدليل لبياً، فمقتضى الأصل البراءة من التكليف مع فقد القيد المحتمل، بل مقتضى الاستصحاب عدمه، على ما أوضحناه في محله من مبحث البراءة.

نعم، مع الشك في اتقييد بالغاية إذا أحررت فعلية التكليف قبلها فمقتضى الاستصحاب بقاؤه بعدها بعد فرض عدم أحده قيداً في متعلق الحكم، حيث يحرز حينئذٍ وحدة القضية المشكوكة مع القضية للثبوت، وعدم اختلاف موضوعيهما بالإطلاق وبتقييد، على ما أوضحناه في محله من مبحث الاستصحاب.

المبحث الثاني

في تقسيم المأمور به والمنهي عنه إلى معلق ومنجز

قسم صاحب الفصول (قدس سره) الواجب إلى معلق ومنجز، فالأول ما يكون زمانه متحداً مع زمان وجوبه، والثاني ما يكون زمانه متأخراً عن زمان وجوبه، فيكون الوجوب فيه حالياً ولواجب استقبالياً.

وقد ذكر (قدس سره) هذا التقسيم للتبسيط على الفرق بين المعلق والمشروط بأن التكليف في المشروط أظهر فعلياً، بجملة في الأول فإنه فعلي، فهو من أقسام المطلق المقابل للمشروط.

وغرضه بذلك التمهيد لما يأتي إن شاء الله تعالى من ظهور الثمرة بين القسمين في المقدمات للموتة، وهي التي يتعذر حصول الواجب في وقته إذا لم تحصل قبل الوقت، كالغسل من الحدث لأكثر من عليه الصوم في النهار، حيث لا إشكال في وجوبها قبل الوقت تبعاً لوجوب ذهابها لو كان من المعلق. وإنما ينحصر الإشكال في وجوبها لو كان وجوب ذهابها مشروطاً، غير فعلي قبل الوقت.

ومن هنا لا مجال لما أورده عليه المحقق الخراساني (قدس سره) من عدم الثمرة لهذا التقسيم، لعدم الفرق بين المعلق والمتأخر في الغرض المهم بعد كون التكليف في كليهما حالياً، لأن الثمرة المذكورة مرتبة على إطلاق التكليف

وفعليته المشترك بين القسمين، ولا يصح التقسيم إلاً بلحاظ ترتب الثمرة على الفرق بين القسمين، وإلاً لكثرت انقسامات.

لاندفاعه: بأنه يكفي في صحة هذا التقسيم بيان الفرق بين المشروط والمعلق، وظهور الثمرة بلحاظه بعد جماعها.

نعم، كان الأنسب بصاحب المصنوع (قدس سره) أن يجعل هذا التقسيم من لواحق تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط، لأنه تقسيم لأحد قسميه، وهو المطلق، وليس تقسيماً في مقابله.

كما أن شيخنا الأعظم (قدس سره) حيث أكر رجوع الشرط للهيئة في المشروط والتميز برجوع جميع المشروط للمادة، أكر الفرق بين المشروط والمعلق.

ومرجع كلامه إلى إكر المشروط بالمعنى المشهور، لا إلى إنكار المعلق وإنما أراد من المشروط المعلق.

إذا حرمت هذا، فيقع الكلام ثارة: في إمكان المعلق ثبوتاً. وأخرى: في الدليل عليه إثباتاً.

المقام الأول: في إمكان المعلق

حيث سبق في الوجه الثاني لمناقشة شيخنا الأعظم (قدس سره) في إنكاره رجوع الشرط للهيئة تقريبا «فرق الارتكاري بين شروط الوجوب وشروط الواجب، يتضح أن الخصوصية الزمانية ونحوها من الخصوصيات المستقبلية إذا كانت دخيلة في تعلق الغرض بالواجب، بحيث لا حاجة إليه قبلها، فهي معارضة عن محل الكلام، حيث لا إشكال في دخولها في التكليف

حيث أنه ويكون من الشروط بالمعنى المتقدم.

وإنما الكلام، فيما إذا لم تكن الخصوصية دخیلة في تعلق الفرض بالواجب لو توقف تحقق الواجب عليها نارة: لكونها من قبوده الشرعية الدخیلة في ترتب مصلحته عليه، كالطهارة من الحيض التي يتوقف عليها الصوم للواجب بكفارة قد تحقق سببها حال الحيض.

وأخرى: لكونها ظرفاً للقدرة عليه، لتوقفه تكويناً على أمر استقبالي خارج عن الاختيار.

وثالثة: لتوقفه على مقدمات اختيارية تحتاج إلى زمن.

هذا، وصريح الفصول تعميم المعلق للصورة الأخيرة، وظاهر غير واحد ممن وافقه في إمكان المعلق أو عدايته مخرجها عنه، مع اتفاق الكل ومفروغتهم عن إمكانها ووقوعها وشيوعها، لوضوح أن الابعاث للمقدمات إنما هو بسبب فعلية التكليف لذيها، فدخولها في المعلق محض اصطلاح لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

فالعمدة الكلام في الصورتين الأولين التين تشتركان في توقف المكلف به على أمر غير اعتياري مع فرض تحدد القدرة عليه بعد ذلك، لتحقيق ما يتوقف عليه في الزمن المستقبل، حيث يقع الكلام في أن ذلك هل يمنع من فعلية التكليف أو لا؟

ومرجعه إلى أن القدرة المعتبرة في فعلية التكليف زائداً على فعلية المسالك والفرض هل هي القدرة على المكلف به في وقته ولو كان هو الزمن للمستقبل أو مخصوص القدرة الفعلية حين فعلية التكليف؟

ثم إنه لا إشكال في أن البحث نحو الأمر الاستقبالي للوقوف على أمر

غير اختياري لا يصح على الإطلاق وبلحاظ جميع المقدمات، بنحو يقتضي الداعوية للانبعاث إليه من حيثها، حتى من حيثية المقدمة غير الاختيارية، لاستحالة ذلك، والقائل بإمكان المعلق إنما يلتزم بإمكان البعث للأمر الاستقبالي من غير حيثية المقدمة غير الاختيارية، بنحو يقتضي الانبعاث إليه في وقته بعد تحققها لا مطلقاً، كما فيما تكون جميع مقدماته اختيارية.

ومنه يظهر أنه لا مجال للمنع من المعلق قارة: لقبح التكليف بما لا يطاق. وأخرى: لأن الغرض من «تكليف جعل الداعي العقلي لموافقته، ومع تعذر موافقته يمتنع تحقق الداعي إليها، فيلزم جعل التكليف والمخاطاب به، لتعلف غرضه.

لوضوح أن الوجهين المذكورين إنما يتوجهان لو كان المدعى فعلية التكليف في المقام بالنحو المقتضي لداعوية على الإطلاق حتى من حيثية المقدمة المذكورة، حيث يقبح مع فرض تعذر الانبعاث، ويكون لاغياً لتعلف غرضه.

أما حيث كان المدعى أن فعلية التكليف إنما تقتضي الانبعاث للمكلف به في وقته الذي يقدر عليه فيه، لأن ذلك هو الغرض منه، فلا يلزم التكليف بما لا يطاق، ولا يكون لاغياً.

نعم، قد يدعى أن داعوية التكليف لتتمام مقدماته ارتباطية، فلا يمكن التفكيك بينها في الداعوية. ولنا سبق منا في رد ما ذكره شيعتنا الأعظم (قدس سره) في الواجب المشروط امتناع تعلق التكليف بالمقيد من دون أن يقتضي التكليف بتحصيل المقيد للقصور.

كما لا إشكال في أن تعذر بعض مقدمات الواجب رأساً مانع من

التكليف به ينحو يقتضي تحصيل باقي المقدمات، بل يسقط رأساً.
 لكنه يندفع: بأن المنشأ في الارتباطية للدكورة أن فعلية تعلق غرض
 المولى بالشئ المستتبع لتحصيله بالتكليف به تقتضي الداعوية لتمام مقدماته
 التي يتوقف عليها حصوله.

وهو إنما يقتضي الداعوية لتمام مقدماته في ظرف القدرة عليها،
 ولا ينافي عدم الداعوية إليها في ظرف تعسرها، لأن ذلك لا يرجع لقصور في
 داعوية التكليف، بل للمانع من فعليتها.

وأما سقوط التكليف بتعذر بعض مقدماته فلأن تعذر المقدمة رأساً
 مستلزم لتعذر المكلف به فيمتنع التكليف به، لما سبق من قبح التكليف
 بما لا يطاق واعويته، ولا معنى للتكليف به لأجل باقي مقدماته، لأن تعلق
 الغرض بالمقدمات وداعوية التكليف إليها في طول تعلق الغرض بذهابها وداعوية
 التكليف، فمع امتناع داعوية التكليف إليه لتعسره لا موضوع لداعوية إليها،
 بل يتعين سقوط التكليف.

وهذا بخلاف المقام المفروض فيه تحقق المقدمة غير الاختيارية في
 المستقبل المستلزم للقدرة على المكلف به حيثلي، فلا يقبح التكليف به
 ولا يكون لاغياً، وإذا صدر التكليف كان صالحاً للداعوية للمكلف به في
 وقته، فيدعو في طول داعويته له إلى بقية بلقدمات الدخيلة في ترتيبه.

هذا، وقد يستدل لامتناع المطلق بأن التكليف إنما ينتزع من الإرادة
 التشريعية، وهي لا تكون إلا مع فعلية القدرة على المكلف به، ويمكن معها
 السعي إليه بتهيئة المقدمات، نظير الإرادة لتكوينية التي لا تكون فعلية القدرة
 على المراد، ولذا عرفت بأنها الشوق المستتبع لتحريك العضلات نحو المراد.

وفيه: - مضافاً إلى عدم وصوح توقف الإرادة التكوينية على فعلية القدرة، بحيث لا تتعلق بالأمر الاستقبالي، وإلى إمكان السعي نحو المعلق بتهيئة مقدماته الاختيارية - أنه لا محل لقياس الإرادة التشريعية التي هي المعيار في التكليف بالإرادة التكوينية، حيث سبق في بيان حقيقة التكليف اختلافهما نسخاً، وأن الإرادة التشريعية منقومة بالخطاب بداعي جعل السبيل للمستبح لحدوث الداعي العقلي للإطاعة، وعدم صحة الخطاب في المقام بنحو يدعو للمكلف به من غير حيثية المقدمة غير الاختيارية أول الكلام.

ومن هنا لم يتصح بعد ملاحظة كلماتهم في المقام والتأمل فيما ذكرنا ما ينهض بإثبات امتناع المعلق عقلاً.

نعم، قد يدعى لغوية البعث بالتكليف المعلي ارتكاًراً في طرف تعذر الواجب وامتناع السعي إليه ولو بالشروع في مقدماته، حين لا يكفي في فعلية التكليف بالشيء فعلية تعلق انعرض به، ما لم يكن للتكليف به بالبعث إليه دخل في إحداث الداعي للسعي له.

وبذلك يظهر الفرق بين المعلق الذي يتوقف على أمر غير اختياري، وغيره مما كانت جميع مقدماته اختيارية تحتاج إلى زمن، فإنهما وإن اشتركا في كون الواجب استقبالياً يتعذر تخصيصه فعلاً، إلا أن إمكان السعي للشأن بالشروع في مقدماته كاف في الفرق بين الأول ارتكاًراً ورفع لغوية التكليف به.

لكنه يخلو عن إشكال، حيث لا يعد الأكفاء في رفع اللغوية بالإحداث الداعي لعمل الواجب في وقته.

ولاسيما مع أن المعلق إنما ينمدر السعي إليه من حيثية مقدمته غير

الاختيارية، دون بقية المقدمات، سواء كانت موسعة يتأتى فعلها بعد وقت الواجب - كالوضوء والنسب للصلاة - أم لا، كالمقدمات المقوتة التي لا إشكال في صلوح التكليف للداعوية إليها وفي لزوم تحصيلها، ولا يتضح مع ذلك لغوية فعلية التكليف بالمعلق.

بل لو كان لزوم تحصيل المقدمات بلفوته قبل الوقت موقوفاً على فعلية التكليف لكان وضوح لزوم تحصيلها كافياً في استيضاح فعليته، وفي إمكان المعلق ووقوعه، بل شيوخه.

إلا أنه حيث يأتي - إن شاء الله تعالى - عدم توقفه على ذلك التقرر إثبات فعلية التكليف بالمعلق وعدم لغويته للرجوع للوحدان فيها بنفسها.

ولا يعد قضاء الوحدان بها، كما قد أوضحه قياس التعذر حين حدوث التكليف بالتعذر بعد حدوثه، كما لو تعذرت بعض مقدمات الصلاة بعد دخول وقتها بنحو يستلزم تأخيرها مدة في ضمن الوقت، أو تعذر قضاء الصلاة والصوم الثابتين في النية في وقت محاص لطارئ من حمض أو نفاس أو نحوهما.

فإن الالتزام بعدم فعلية التكليف في ذلك ومسقوطه بالتعذر وتحمده بتحدد القدرة بعد حداً عن المرتكزات، والفرق بين الحدوث والبقاء أبعد عنها.

وبالجملة: بعد عدم نهوض ما ذكرره بالاستدلال على امتناع المعلق عقلاً وإمكانه، فمرجع حديث اللغوية وعدمها إلى الرجوع للوحدان والتأمل في المرتكزات العرفية، وهي لا تشر إلا قاعات شععية غير قابلة للاستدلال والإلزام، إلا بنحو من التقريب للوحدان وتبنيه ببعض النظريات ونحوها.

والظاهر بعد التأمل في ذلك عدم لغوية التكليف بالمعلق وإمكانه ووقوعه، بل شيوعه، لما ذكرنا، فلاحظ.

تنبيهان

الأول: حيث سبق عدم الإشكال في اعتبار أصل القدرة في التكليف، وأن البناء على إمكان المعلق راجع للإكتفاء بالقدرة الاستيعابية، فلو قيل به في مورد كانت فعلية التكليف مع التعذر الفعلي منوطة ثبوتاً بتحقيق القدرة عليه في المستقبل، وإثباتاً بإحرازها بالعلم أو بطريق معتبر، ومنه أصالة السلامة للمعول عليها عند العقلاء، فينبى لأجلها على فعلية التكليف ظاهراً، فيجيب ترتيب آثارها عقلاً.

الثاني: لا يختص ما ذكره بالواجب وإن اقتصرنا عليه في عنوان محل كلامهم - على ما هو ديدانهم في كثير من مباحث المقام - بل يجري في المستحب أيضاً، لأنه يشارك الواجب في اعتبار القدرة عليه من حيثية لغوية البعث نحو ما يتعدر تحصيله ويمتنع إحداث الداعي العقلي له، وإن لم يشاركه فيه من حيثية قبح التكليف بما لا يطاق، لفرض عدم ابتناؤه على الإلزام المستتبع للإلزام والمواظفة.

كما يجري في المنهي عنه أيضاً، أما بلحاظ تعذر ترك المنهي عنه فلعين ما سبق في الواجب والمستحب، وأما بلحاظ تعذر فعله فلأن تعذر فعل الشيء يستلزم لغوية المنهي عنه، لامتناع حدوث الداعي العقلي معه، ومثله الحال في الواجب بالإضافة إلى تعذر تركه، كما لا يخفى.

وحيث يجري الكلام السابق في أن المعتبر هو القدرة الفعلية أو ما يعم القدرة في المستقبل.

هذا، وأما اشتراط نفس الحكم فعلم اختصاصه بالوجوب وجريانه في جميع الأحكام التكاليفية بل الوضعية طاهر لا يحتاج إلى بيان.

المقام الثاني: في إحراز المعلق

وحيث كان للمعيار فيه فعلية التكليف مع تعذر الواجب فلا بد فيه من إحراز فعلية التكليف، ولو بإطلاق دليل الخطاب به.

ولو كان مقتضى الإطلاق عدم تقييد التكليف ولا الواجب لكن علم بتقييد أحدهما فقد ذكر شيخنا الأعظم (قدس سره) أن اللازم البناء على رجوعه للواجب الذي هو معاد المادة، دون الوجوب الذي هو معاد الهيئة، واستدل على ذلك بوجهين. والطاهر عدم تمامتهما، وإن لم يسمع المقام إطلاقاً الكلام فيهما.

بل يتعين التوقف للعلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين المانع من صحة كل منهما.

بل لو كان القيد مذكوراً في الكلام وتردد بين الأمرين كان مانعاً من انعقاد كلا الإطلاقين، لأن احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة مانع من انعقاد الإطلاق، كما يمنع من انعقاد سائر الظهورات الأولية، على ما يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث المطلق والمقيد، ومبحث الظواهر.

نعم، ذكر في الفصول أن مقتضى القواعد العربية رجوع طرف الزمان للعادة دون الهيئة المستلزم لكون الواجب معلقاً، قياساً على طرف المكان، فكما أنه إذا قيل: صل في المسجد، أو فوق السطح، كان ظاهراً في رجوع القيد للواجب مع إطلاق الوجوب، فيجب تحصيله مقدمة للامتثال، كذلك إذا قيل: صم غداً، أو صام في شهر رجب، كان ظاهراً في إطلاق الوجوب

وفعليته قبل تحقق الخصوصية الزمانية، وكون القيد راجعاً للواجب، وإن لم يجب تحصيله، لخروجه عن الإختير وكأه لإتخاذ هيئة ظري الزمان والمكان ارتكازاً مقتضى لإتخاذ معادهما ومنعهما في الكلام.

وبهذا فرّق (قدس سره) بين ما إذا كانت الخصوصية الزمانية أو غيرها مأخوذة بلسان الظرف، وما إذا كانت مأخوذة شرطاً في جملة شرطية، حيث يتعين رجوعها في الثاني للتكليف «سدي» هو معاد الهيئة بمقتضى القواعد العربية، على ما سبق توضيحه في الوجه المشروط.

لكنه يشكل: بالفرق بين طرف الزمان وطرف المكان، لا من جهة اختلاف مفاد هيتيهما وصعاً، فإنه بعيد جداً بعدما سبق، بل لأنه لا معنى لطرفية المكان للحكم بل لا تكون طرفية المكان من شؤون الحكم إلا بتأويل القضية الطرفية بقضية شرطية يكون شرط فيها طرفية الظرف للمكلف، بأن يرجع قولنا: صل في المسجد - مثلاً - إلى قولنا: صل إن كنت في المسجد، وهو تكلف مستبعد، فكان الأولى صرف الطرفية للمكلف به، بأن يكون الظرف متعلقاً به وقيداً له، فمرجع قولنا: صل في المسجد، إلى قولنا: صل صلاة واقعة في المسجد.

أما طرفية الزمان فكما يمكن رجوعها للمكلف به يمكن رجوعها للحكم، فيتعين البناء على رجوعها إليه لو كان هو مقتضى الظهور الأولى، كما هو الظاهر.

ولذا كان هو ظاهر التركيب لو كانت الخصوصية الزمانية اختيارية، كما لو قيل: صل حين دخولك للمسجد، أو وقت سفرك. ومن ثم لا يكون التكليف فعلياً قبل تحقق الخصوصية، ولا يجب

تحصيلها مقدمة لامتناله.

وبعبارة أخرى: مقتضى الظهور الأولي للكلام رجوع الطرف مطلقاً زماناً كان أو مكاناً للحكم، وحيث لا ملزم بالخروج عن ذلك في ظرف الزمان كان هو مقتضى الظهور المعلي، ولذا لا يجب تحصيل الخصوصية الزمانية لو كانت اختيارية.

أما في طرف المكان فلا بد من الخروج عنه، لامتناع ظرفية المكان للحكم، حيث يكون ذلك قرينة عامة على إرجاعها للمكلف به بعد كونه أقرب عرفاً من تربيل مفاد القضية الطرفية على معاد القضية الشرطية التي يكون الشرط فيها ظرفية الطرف للمكلف.

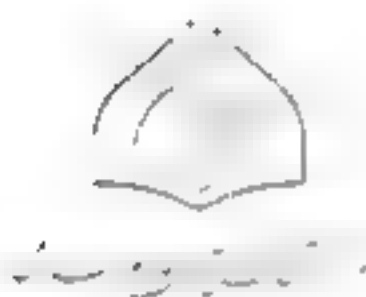
ثم إن ما ذكره (قدس سره) من اقتضاء القواعد العربية رجوع طرف الزمان للمكلف به - لو تم - لا يقتضي كون الواجب معلقاً إلا بهيئة إحراز فعلة الوجوب الذي لا دليل عليه إلا إصلاق الهيئة، والتمسك به فرع إمكان الواجب المعلق، كما جرى عليه هو (قدس سره).

أما لو كان ممتنعاً لدعوى الدعوية أو غيرها من المصادر العقلية الارتكازية، فيكون ذلك قرينة عامة صارفة عن مقتضى الإطلاق، ولا يصلح الإطلاق للدلالة على إمكانه، لتوقف لإطلاق على عدم القرينة العامة الصارفة عن مقتضاه.

بخلاف ما سبق من اقتضاء القواعد العربية رجوع الشرط في الشرطية للهيئة، فإنه ظهور نوعي ارتكازي مستند للوضع لا يمكن عادة قيامه على ما هو ممتنع في نفسه.

ولذا سبق منا الاستدلال به على إمكان تقييد الهيئة، وأنه يكشف عن

حلل في وجه المنع إجمالاً لو لم يتضح تفصيلاً، فهو كالشبهة في مقابل
البديهة. فلاحظ.



المبحث الثالث

في تقسيم المأمور به والمنهي عنه إلى

نفسي وغيري

قسم الأصوليون الواجب إلى القسمين المذكورين، بسبب تعرضهم لذلك في مباحث الأوامر، واهتمامهم بخصوص الوجوب بها. مع أنه لا إشكال في جريانه في المستحب.

بل الظاهر جريانه في الجملة في المحرم والمكروه، على ما يتضح في مبحث مقدمة الواجب إن شاء الله تعالى.

وهم وإن اختلفوا في تعريف كل من القسمين، إلا أن خلافهم ليس للخلاف في مصاديق كل منهما، بل في التعريف المطابق لها.

ولعل الأولى أن يقال: الأمر بالشيء إن كان لمقدمته لمأمور به فهو غيري، وإلا فهو نفسي، سواء كان مسبباً عن حتم ذلك الشيء ذاتاً أم عرضياً، بلحاظ المصالح المترتبة عليه التي لا تكون بنفسها مورداً للتكليف. وكذا الحال في النهي، فهو إن تعلق بالشيء لمقدمته لمنهي عنه كان غريباً، وإلا كان نفسياً.

والأمر سهل بعدما ذكرنا من أن النزاع في التعريف لا في المعرف. هذا، والأمر والنهي الغريبان إنما يكونان مشأاً لانتزاع التكليف الغيري للولوي بناءً على ثبوت الملازمة بين التكليف بالشيء والتكليف بمقدمته الذي

يأتي الكلام فيه في مساحت الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.

وحيث يأتي هناك عدم ثبوت لملازمات للذكورة وأن المقدمة إنما تجب أو تحرم عقلاً لا شرعاً فلا تكليف عمري.

وأمر المولى بمقضية الأمور به وبهيه عن مقدمة النهي عنه لو صدر لا يكون بداعي التكليف، بل بدعي آخر، كالإرشاد للإطاعة، أو لبيان المقدمة.

إذا عرفت هذا، فيقع الكلام في أن طاهر الأمر والنهي لو جردا عن القرينة هل يقتضي الحمل على كونهما نفسيين، أو لا؟ بل لا دافع لاحتمال كونهما مقدمين، سواء قلنا بثبوت التكليف العمري للبناء على الملازمة، أم لم نقل، على ما سبق.

وقد ذكر المحقق الخراساني (قدس سره) أن مقتضى إطلاق الصيغة كون التكليف نفسياً، لما هو المعلوم من توقف التكليف العمري بالمقدمة على فعلية التكليف النفسي بديها، فلا يصح بحث إلبيها إلا مقيداً بذلك، وهو خلاف إطلاق الصيغة.

ولا يخفى أن ذلك لا يتجه لو احتمل كون الأمر أو النهي لبيان المقدمة، لو صرح أن المقضية لو كانت لا تخص بحال دون حال، فيصح إطلاق البعث الوارد لبيانها، ولا تنافي إطلاق الصيغة.

إلا أن يدفع الاحتمال المذكور بأن سوق الأمر والنهي لبيان المقدمة من نسخ الكتابات التي لا يحمل الكلام عليها إلا بالقرينة، لما تقدم من وضع صيغة الأمر والنهي للنسبة البعثية أو الزجرية، أو يدعى خروج الاحتمال المذكور عن محل الكلام، وأن الكلام في فرض صدور الأمر والنهي بداعي

البعث والزجر، مع الزدد في حاحها وأيهما نفسيان أو غيريان.
 فالعمدة في المقام: أن الوجه المذكور إما يتم لو كانت الغيبة مستلزمة
 لتقييد البعث أو الزجر، لكون التكليف النفسي الذي تحتل للقضية بالإضافة
 إليه مشروطاً بشرط غير حاصل ولا مذكور في الخطاب، كما لو أطلق طلب
 الوضوء - الذي يحتمل كونه غيرياً بالإضافة إلى طلب الصلاة - بنحو يتناول
 ما قبل الوقت، دون ما لو كان مشروطاً بشرط حاصل أو مذكور في
 الخطاب، كما لو أمر بعد الوقت بالكون على طهارة، أو أمر به مشروطاً
 بالوقت، حيث لا ينفع الوجه المذكور، بعدم منافاة الغيبة لإطلاق البعث
 حيثئذ، كما هو ظاهر.

فالأولى أن يقال: إنه وإن لم يكن في ذلك مجال للإطلاق المقابل
 للتقييد؛ إلا أنه يمكن إثبات كون الأمر نفسياً بالإطلاق السياقي للأمر، فإن
 المستفاد عرفاً من إطلاق الأمر بالشئ كونه نعمة مورداً للعرض، بحيث
 يدعو أمره له استقلالاً، ويحصل العرض الأقصى من الأمر بالإتيان به، ويسقط
 التكليف به تبعاً لذلك بلا حاجة إلى ضم شيء إليه، كما هو الحال في المأمور
 به النفسي، بخلاف المأمور به الغيري، لوضوح أنه لا يدعو إلى متعلقه إلا في
 طول داعية الأمر النفسي إلى متعلقه، لأن العرض منه في طول الغرض من
 المأمور به النفسي، فما لم يحصل المأمور به النفسي لا يسقط الأمر الغيري،
 إما لأن الأمر الغيري متعلق بخصوص المقدمة بلوصلة - كما هو الظاهر -
 أو لوقوف حصول الغرض الأقصى منه على ذلك، بنحو يكون سقوط الأمر
 بأمثاله مراعى بحصوله، وهو بخلاف المسبق من الأمر ارتكازاً.

نعم، هذا الوجه كسابقه إما يجرز كون الأمر نفسياً، ولا ينفي ' نعال

كون متعلقه مأموراً به عرياً أيضاً، لكونه قيداً في الواجب النفسي، لإمكان اجتماع الجهتين في أمر واحد، وعرياً بالإضافة إلى العصر، لأنها من قهودها، لوجوب الترتيب بينهما، ولا داعي للاحتمال المذكور إلا لإطلاق دليل ذلك الواجب لو كان.

هذا كله في غير المسببات التوليدية التي لا تنفك عن أسبابها، ولا تنفك أسبابها عنها، كالوصوء والظهار، فلو ورد الأمر بالسبب، وتردد بين مطلوبيته لنفسه ومطلوبيته عرياً لأجل مطلوبة مسببه، فلا أثر عملي للشك المذكور، لا في السبب، لفرص ترتيب عرضه عليه مطلقاً بسبب عدم انفكاكه عن مسببه، ولا في المسبب، لعرض عدم انفكاكه عن مسببه، لاحتياج إلى تقييده به، فلا ينهض إطلاق كل منهما بإثبات أحكم الأمرين أو نفيه.

نعم، قد يشعر التعبير بالسبب بمطلوبيته بصوابه الأولي، لا الثانوي المنتزع من ترتيب مسببه عليه لكنه لا يبلغ مرتبة الطهور الحجة. ولعله خارج عن محل الكلام. فلاحظ.

هذا كله مع ثبوت إطلاق للدليل الخطاب بالشيء وما يمتثل مقدمته له، أما مع عدمه فالصور مختلفة.

مثلاً: إذا علم بوجوب الوصوء إما نفسياً أو عرياً لمقدمته لقراءة القرآن بسبب تقييد الواجب منها به لقارة: يعلم بعدم وجوب القراءة فعلاً. وأخري: يعلم بوجوبها. وثالثة: يشك فيه.

لا إشكال في جریان البراءة في الصورة الأولى من وجوب الوصوء، للعلم بعدم فعالية وجوبه عرياً بسبب عدم وجوب القراءة، فالشك في وجوبه نفسياً متمحض في الشك في التكليف لاستقلالي الذي هو بحري البراءة بلا

إشكال.

نعم، لو علم بوجوب القراءة بعد ذلك جرى حكم الصورة الثانية على ما يأتي توضيحه.

وأما الصورة الثانية فمرجعها إلى العلم بوجوب القراءة في الجملة إما مطلقة أو مقيدة بالوصوء، مع العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسياً أو تقييد القراءة الواجبة به، وحيث كان في كل منهما زيادة كلفة مقتضى البراءة عدلها كان العلم الإجمالي المذكور محزراً لكلا طرفيه، فيجب الفراغ عنهما بتقديم الوضوء على القراءة والابتعاد بها حاله، ولا يكفي بالوصوء الذي لا تتحقق به القراءة عن طهارة، كما لو وقع بعدها أو تحلل بينهما الحدث.

ودعوى: جواز الاختصار على الوضوء من دون محافظة على قيده للقراءة، لأن العلم الإجمالي المذكور يستلزم العلم بوجوب الوضوء تفصيلاً وإن تردد بين كونه نفسياً وغيرياً، فيحل به العلم الإجمالي، ولا يكون منجزاً لاحتمال قيده للقراءة.

مدفوعة: بأن وجوب الوضوء غيرهاً كما يتفرع ثبوتاً على وجوب القراءة المقيدة به نفسياً يتفرع عليه في مقام لتحيز، لما أشرنا إليه آنفاً من تفرع داعوية الأمر الغيري لمتعلقه على داعوية الأمر النفسى إلى متعلقه، وأنها في طولها، فلا يتنجز وجوب الوضوء على كل حال إلا بتنجز احتمال وجوبه غيراً للموقف على تنجز احتمال وجوب القراءة المقيدة به بسبب العلم الإجمالي، فلا يكون مانعاً من تنجزه.

وبعبارة أخرى: العلم بوجوب الوضوء على كل حال لا يكون منجزاً

له إلاّ معجزة كل من احتمالي وجوبه النفسي والغيري، وحيث كان تنحز
احتمال الوجوب النفسي للقراءة امقيدة به لا يكون مانعاً منه.

ونظير المقام ما لو علم جماًلاً بوجوب الوضوء نفسياً أو الصلاة المقيسة
به، حيث لا مجال لدعوى انحلاله بـعلم التفصيلي بوجوب الوضوء على كل
حال إما نفسياً أو غريباً، فيحتزأ به ولا يؤتى بالصلاة لعين ما ذكر.

هذا، وحيث كان التحقيق مسجربة العلم الإجمالي في التدريجيات يظهر
أنه لا يعتبر العلم بفعلية وجوب لقراءة في الحال، بل يكفي العلم بفعلية
وجوبها بعد ذلك، المستلزم لعدم إجمالي بأحد الأمرين من وجوب الوضوء
نفسياً في الحال، ووجوب القراءة لتقيد به بعد ذلك، فيتحر كل منهما، كما
أشرنا إليه في الصورة الأولى.

وأما الصورة الثالثة فحيث لا يعلم فيها بوجوب نفسي في الحال،
لا للوضوء، لاحتمال كون الأمر به غريباً، ولا للقراءة بالعرض المستلزم لعدم
العلم بفعلية وجوب الوضوء الغيري فلا مانع فيها من الرجوع للبراءة من كل
من التكليفين.

وبمجرد العلم بأنه لو وجبت قراءة في الحال لكان الوضوء واجباً فعلاً
نفسياً أو غريباً لا يكفي في تنحز شيء من الأمرين بعد فرض عدم العلم
بوجوب القراءة.

نعم، لو علم بوجوبها بعد ذلك دحت في الصورة الثانية، كما سبق.
وربما كانت في المقام صور أخرى يظهر الحال فيها مما تقدم،
ولا مجال لاستقصائها.

تذنيب

أشرنا آنفاً إلى أن داعوية الأمر الغوري في طول داعوية الأمر النفسي، فلا بد في مقربة موافقته وتحقق الإطاعة بها من وقوعها بداعي امتثال الأمر النفسي، فتكون مقربته بلحاظ كونه شروعاً في امتثال الأمر النفسي واستحقاق الثواب به بلحاظ ذلك. لا لكونه موجباً للاستحقاق بنفسه، لعدم قيام غرض به في قبالة غرض الأمر النفسي. فزيادة الثواب به ليس لكونها عوضاً عنه في قبالة عوضية أصل الثواب لامتنال الأمر النفسي، بل لامتنال الأمر النفسي بلحاظ طول مدة الاشتغال به، لما هو المرتكز من أن أفضل الأعمال أشقها.

نعم، ليس معنى استحقاق الزيادة به لزومها عقلاً على المولى، بحيث يكون حبسها ظلماً منه، نظير استحقاق الأجرة على للوحر. بل كون العبد أهلاً لها لقيامه بما هو موضوع للتعويض، ولذا يصدق عليها الثواب والأجر والجزاء على العمل.

ولمست هي ابتداء تفضل من المولى كتفضله بنعمة الخلق والرزق ولحومها مما لا يصدق عليه الجراء بل الطاهر أن ذلك هو مرجع الاستحقاق على امتثال التكليف النفسي أيضاً، وليس هو لازماً على المولى، لأن لزومه لا يناسب وجوب الإطاعة على العبد، ولا هو ابتداء تفضل.

وقد يشير إلى الفرق بين الاستحقاق بالسحو الذي ذكرنا وابتداء التفضل قوله في الدعاء: «اللهم إن لم أكن أهلاً أن أبلغ رحمتك فرحمتك أهل أن تبلغني وتسعني لأنها وسعت كل شيء».

ثم إنه تعرض غير واحد في المقدم لتوجيه اعتبار التقرب في الطهارات الثلاث، واستحقاق الثواب عليها لا مجال لإطالة الكلام فيه، وربما يفي البحث في العقه ببعض ذلك. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد.



المبحث الرابع

في تقسيم المأمور به إلى

تعيني وتخيري

وموضوع هذا التقسيم في كلماتهم وإن كان بخصوص الوجوب، إلا أنه ناشئ عن اهتمامهم به، وإلا فوضوح عمومته للاستحباب مانع من احتمال بنائهم على تخصيصه بالوجوب.

نعم، الظاهر عدم جريانه في النهى وإن جرى نظيره فيه على ما نتعرض له في ذيل هذا للمبحث إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فالمراد بالمأمور به التعيني ما يتعلق به الأمر على نحو يقتضي تحقيقه بعينه من دون أن يقوم مقامه فيه شيء آخر، كالصلاة والصوم والحج، وبالتخييري ما يتعلق به الأمر بنحو يقتضي الاجتزاء عنه بعدل له يقوم مقامه في امتثاله، كما في خصال الكفارة.

هذا، وحيث كان متعلق التكليف مطلقاً فعل للمكلف الذي هو كلي ذو أفراد كثيرة يتحقق امتثاله بأي فرد منها من دون مرجح لبعض الأصناف أو الأفراد على بعض كان التكليف مطلقاً مبنياً على التخيير، لكن التخيير المذكور عقلي، ومحل الكلام التخيير الشرعي.

ومحصل الفرق بينهما: أن الغرض الداعي للتكليف إن كان قائماً بما به الاشتراك بين الأطراف، بحيث يكون وانهاً به، من دون دحل لما به

الامتياز بينها فيه، بل هي مقارنة لموضوع العرض لا غير، كان التكليف متعلقاً بما به الاشتراك بعينه، وهو اجمع، وكان التخيير بين الأطراف عقلياً، بملاك تحقق الإطاعة مع كل منها، وقبح الترجيح من غير مرجح، من دون أن يستند للمولى، لانه ليس من شؤون تكليفه.

وإن كان قائماً بما به الامتياز بينها على البديل - ولو بضميمة ما به الاشتراك - بحيث يكون لكل منها دخل فيه حين وجوده لرم تعلق التكليف بها على نحو وفائها بالغرض، ويكون تنخير بينها شرعياً، لتبعيته لنحو تكليفه بها. وهو محل الكلام في المقام.

ولو فرض تعدد الخطاب تعييناً بالجامع في الأول لعدم إدراك العرف له تعيين الخطاب بأمراده تعبيراً، لكن لا يكون التخيير شرعياً وإن أصر عليه بعض الأعظم (قدس سره)، بل هو عقلي، لتبعية الحكم للملاك والغرض ثبوتاً، بل يكون الخطاب بالأفراد عرضياً للوصول بها للجامع الذي هو المكلف به ثبوتاً، ويكون التخيير عقلياً.

— ومن هنا ذكر المحقق الخراساني (قدس سره) أن التكليف التخييري لو كان ناشئاً عن غرض واحد يقوم به كل واحد من الأطراف لزم كون التخيير عقلياً، لأن امتناع صدور الواحد عن المتعدد ملزم بكون الغرض الواحد مستنداً للجامع بين الأطراف من دون دخل لخصوصياتها المتباينة فيه، فيكون هو المكلف به تعييناً تبعاً للعرض المذكور، وليس ذكر الأطراف بمخصوصياتها إلا لتعيينه وحصره، لا لقيام التكليف بها، ليكون التخيير شرعياً.

لكن ما ذكره مبني على ما سبق منه في مبحث الصحيح والأعم من ملازمة وحدة الأثر لوحدة المؤثر، وقد سبق هناك الإشكال في وجهه، وأنه قد

أنكره غير واحد.

مع أنه لا يتم لو اختلف نحو تأثير كل منهما في الفرض الواحد، كما لو كان غرض المولى إعداد الطعام للأكل، ليرفع به الجوع، فأمر بشراء طعام مطبوخ أو طبخ طعام مملوك، فإن أثر الأول رفع المانع الشرعي من الانتفاع بالطعام، وأثر الثاني تحقيق شرطه الخارجي، وهما مختلفان ماهية، وإن اشتركا في الفرض الأقصى المذكور الذي هو الملاك الدعي لجعل الحكم، فلا مانع من اختلاف موثر كل منهما من دون أن يستند لجامع واحد.

وكالتأديب والردع الذي يكون بمثل الصوم الموعب للألم البدني، وبمثل الصدقة والعق الموحين للعساسة المالية، مع عدم الجامع الماهوي بين الأثرين المذكورين.

اللهم إلا أن يكون ذلك خارجاً عن فرض وحدة الفرض في كلامه وداحلاً في فرض تعدده، الذي يكون التحجير به شرعياً عنده، بأن يريد من العرض الأثر المباشر لكل منهما الذي يرد من كل منهما في طول العرض الأقصى، والمفروض تعدده فهما وإن اشتركا في الفرض الأقصى المترتب بالواسطة، ولا يدخل في وحدة العرض في مفروض كلامه إلا ما إذا اشتركا حتى في العرض المباشر، كما لو عجز في العرض بين شراء الطعام واستيهابه، حيث يكون الغرض منهما والأثر المباشر لهما رفع المانع الشرعي.

لكنه بعيد جداً عن ظاهر كلامه، حيث جعل مورد التحجير الشرعي ما إذا تعدد الفرض وامتنع حصول غرض كل منهما في ظرف حصول غرض الآخر، مع وضوح عدم امتناع حصول كلا الفرضين للمستثنين لكلا الطرفين بالمباشرة في المثال المتقدم، فلم يدخل في صورة وحدة الفرض لكانت

القسمة غير مستوعبة، وهو بعيد.

ومن هنا كان الظاهر أن مراده بالعرض هو الفرض الأقصى الذي هو الملاك الداعي لجعل الحكم، والذي قد يكون واحداً، كما في المثال السابق، وقد يكون متعدداً بمنع حصول أكثر من واحد معه، كما لو احتاج إلى استعمال دواء ينفع بصره وآخر يرفع سمعه، وكان استعمال أحد اللواتين مانعاً من تأثير الآخر وإن أمكن استعماله معه، فبتعين عليه الأمر بالإتيان بأحدهما تخبيراً.

إذا عرفت هذا فقد وقع الكلام بينهم في حقيقة الوجوب التخييري على أقوال قد تظهر الثمرة بينها في مرض الشك في كون الوجوب تخبيرياً، على ما تعرضنا له في مبحث الأقل والأكثر الإرتباطيين. ويجري نظرها في الاستحباب التخييري وإن كان خارجاً عن عنوان كلامهم.

الأول: ما يظهر من المحقق الخراساني (قدس سره) من أنه سنخ خاص من الوجوب مبين للوجوب التعييني سنخاً ثابت لجميع أطراف التخيير، فلكل منها وجوبه الخاص به، يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منها والعقاب بتركها بشماها، لا أن الوارد عليها بمجموعها وجوب واحد يقتضي التخيير بينها في مقام العمل.

ولعله راجع إلى ما أوضحه بعض الأعيان من المحققين (قدس سره) من أن الوجوب التخييري طلب ناقص ناشئ عن إرادة ناقصة متعلقة لا تقتضي وجوده إلا في ظرف عدم الآخر، بخلاف الطلب التعييني، فإنه طلب تام ناشئ

عن إرادة تامة متعلقة تفتصي وجوده مطلقاً ومن جميع الجهات.

نعم، استشكل بعض المحققين (فس سره) في كون التخيير شرعياً مع تعدد الغرض وتعذر استيفاء أكثر من غرض واحد، بأن مرجع ذلك إلى التزام الملاكى، والتخيير فيه عقلي كالتخيير في التزام بين التكليفين المتساويين في الأهمية في مسألة الضد.

لكنه يندفع: بأن مرجع التخيير العقلي في التزام بين التكليفين والتزام الملاكى - لو تم - إما إلى حكم العقل بالتخيير في قبالة لزوم الجمع أو ترجيح أحد المتزامنين بعينه وإكفاء الشارع بذلك من دون أن يتصدى للتخيير في مقام الجعل، أو إلى إدراك العقل تخير الشارع في مقام الجعل جمعاً بين قدرة المكلف وقبح الترجيح (لا مرجح) من دون حاجة إلى بيان شرعي.

أما مرجع التخيير العقلي في المقام فهو التخيير في مقام الامتثال للتكليف بالقدر الجامع الذي يعي بالغرض من دون دخل للخصوصيتين في المكلف به والغرض، ولو بنحو البدلية، في قبالة التخيير الشرعي التابع لدخل الخصوصيتين في المكلف به بنحو البدلية تبعاً لدخلهما في الغرض - كما سبق - وإن كان التخيير الشرعي بالمعنى المذكور عقلياً بالمعنى الأول المراجع لحكم العقل بالتخيير أو إدراكه تخير الشارع، لأن ذلك لا يستلزم عدم دخل الخصوصيتين في الغرض والمكلف به، بل هو يبنى على ذلك.

كما استشكل فيه بعض مشايخنا تارة: بما ذكره سيدنا الأعظم (قدس سره) - أيضاً - من أن تعدد الغرض بالتخو المذكور مستلزم لتعدد العقاب في صورة العصيان وعدم استيفاء كلا الغرضين، لتفويت كل منهما في ظرف القدرة على تحصيله لعدم الانشغال بالآخر.

وأخرى: بأن التصاد بين الغرضين إن رجع إلى أن سبق تحصيل أحدهما مانع من تحصيل الآخر مع إمكان تحصيلهما معاً دفعة واحدة لزم على المولى الأمر بالإتيان بالطرفين دفعة واحدة بحذقة على كلا الغرضين الإلزاميين. وإن رجع إلى تعدد الجمع بينهما مطلقاً ولو مع الإتيان بالطرفين دفعة واحدة لزم عدم الامتثال بالإتيان بالطرفين دفعة واحدة، لإمتناع وجود أحد الغرضين معه، لأنه بلا مرجع.

لكن الأول يفتي على أن المعبر في تعدد العقاب على تعدد الغرض الغائت لا على قدرة المكلف على الجمع بين الغرضين، ويأتي في بحث الترتب إن شاء الله تعالى أن الحق الثاني.

وأما الثاني فهو يدفع: بأن لما كان مقتضى الإطلاق تحقق الامتثال بالجمع بين الطرفين كشف عن مرجع لأحدهما يقتضي تحقق الامتثال به عند الإتيان بهما دفعة، لأنه أسبق تأثيراً في عرضه من الآخر، فيجمع من تأثير الآخر في غرضه.

وأما ما ذكره بعض الأعاطم (قدس سره) من استبعاد التزام بين الغرضين مع القدرة على الجمع بين فعلين، وأنه من باب فرض أنياب الأغوال.

فهو استبعاد حال عن المشأ، إذ لا اطلاع لنا على خصوصيات ملاكات الأحكام الشرعية، ولا سيما مع قرب وقوعه في الأمور العرفية.

نعم، لا ملزم في فرض تعدد الأعراض بالتزام تعدد تحصيل أكثر من عرض واحد، حيث قد يكون مشأ التخيير مع تعدد الغرض وإمكان تحصيل الجميع وجود المانع من الإلزام بالجمع بين الأغراض، كالخرج النوعي،

ومصلحة الإرفاق بالمكلف ونحوهما مما لا يتوقف على تعذر الجمع وبه لا يبقى موضوع للاستبعاد، لشيوع ذلك كثيراً، ولا للإشكاليين المتقدمين من بعض مشايخنا.

إذ لا يكون كل منهما بنفسه غرضاً مستقلاً، بل ليس هناك إلا غرض واحد متعلق بهما بدلاً، فلا يفوت بتركهما معاً إلا غرض واحد فليس عليه إلا عقاب واحد.

كما لا مانع حينئذ من ترتيب غرض كل منهما عند الجمع بينهما دفعة أو تدرجاً وإن لم يكن لازماً.

ودعوى: أن ذلك راجع إلى وحدة الغرض، وهو أحد الأمرين، لأن المراد بالغرض ليس بمجرد المقتضي [للتكليف] للفروض تعدده في المقام، بل ما يبلغ مرتبة العملية بلحاظ مسائر الجهات الدخيلة في الملاك، ومنها مثل مصلحة الإرفاق، وبلحاظ ذلك لا يكون للملاك إلا أحد الأمرين.

مدفوعة: بأن أحد الأمرين ليس عوياً جامعاً حقيقياً ماهوياً، لتكون وحدته مستلزمة لوحدة المؤثر - بناءً على ما سبق من المحقق الخراساني - وهو الجامع بين الأطراف، كي يكون هو المكلف به، ويكون التخيير عقلياً، بل هو جامع انتزاعي يحكي عن كل من الغرضين بخصوصيتهما المتباينتين، فالغرض الفعلي هو أحدهما على البذل، فلا يستلزم وحدة المؤثر وهو الجامع بين طرفي التخيير، بل يكون التخيير شرعياً بين الطرفين بخصوصيتهما المؤثرين للعرضين بخصوصيتهما.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أن التخيير الشرعي بالمعنى المتقدم لا يتوقف على ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من تعذر الجمع بين

الغرضين، بل يجري معه ومع إمكان الجمع بينهما. كما لا يتوقف على ما ذكره من تعدد الغرض، بل يجري مع وحدته أيضاً.

وبشكل: بعدم وضوح الفرق بين تكليف التعييني والتخييري سنناً، وعدم وضوح تعدد التكليف التخييري بعد الأطراف، وعدم تعقل الطلب الناقص والإرادة الناقصة، بل الإرادة والنصب مطلقاً يقتضيان تحقيق متعلقتهما، وهما على نحو واحد في التعييني والتخييري وليس التخيير ناشئاً من اختلاف نسخ الطلب، بل من اختلاف نحو تعقله متعلقه.

هذا ما تقتضيه المرتكبات العرفية في المقام التي ينحصر المرجع في أمثاله بها.

الثاني: أنه راجع إلى وجوب كل طرف تعيناً، لكن وجوب كل منها مشروط بعدم فعل الآخر.

والظاهر أنه لا يفرق في ذلك بين وحدة الغرض وتعددته مع عدم التكليف بما يحصل الغرضين لتعدد استيعابهما، أو للمانع من التكليف بالجمع بينهما، على ما سبق في بيان مورد التخيير الشرعي.

إد مع وحدة الغرض لا يحصر تحصيله بكل طرف إلا في ظرف عدم غيره، فلا يدعو الغرض للتكليف به إلا مشروطاً بعدم حصول غيره، ومع تعدده لا يكون كل غرض فعلياً قابلاً لتكليف بما يحصله تعيناً إلا في ظرف عدم حصول غيره، لعدم تحقق ما يحصله، فلا يدعو كل غرض للتكليف بما يحصله إلا مشروطاً بذلك.

وأما دعوى: أن لارمه كون الجمع بين طرفين دفعة واحدة لتكليفين، لتحقيق شرط فعليتهما معاً في ظرف موافقتهما، فيتحقق امتثالهما، ولازمه

استحقاق المكلف ثوابين ولا يظن من أحد لالتزام بملك، بل هو ارتكازاً
كالجمع بين فردين من الماهية المأمور بها تعيناً، لا يستحق به
إلا ثواب واحد.

فقد تدفع: بأن تعدد الامتثال بما يوجب تعدد الثواب مع تعدد الغرض
الحاصل، أما مع وحدته، لوحدة الغرض الداعي للتكليف أو لتعدد تحصيل
أكثر من واحد منها، فلا مجال لتعدد لثواب، لتبعية الثواب للغرض
لا للتكليف.

نعم، بشكل فيما إذا أمكن تحصيل جميع الأغراض وكان عدم الإلزام
بالجمع بينها للمانع، لوضوح أنه مع فعلية لتكليف بكل طرف لفعلية غرضه
وحصوله بالامتثال لا وجه لوحدة الثواب.

الثالث: أنه راجع إلى وجوب كل من الأطراف تعيناً مطلقاً، مع كون
امتثال بعضها مسقطاً للتكليف بالباقي، حيث قد يسقط التكليف بغير
الامتثال لارتفاع موضوعه ونحوه.

ومنه: مضافاً إلى ما تقدم في سابقه من استلزامه تعدد الامتثال والثواب
على ما فصل - أنه مع إمكان استيلاء عرض الباقي وعدم المانع من بقاء
التكليف به لا وجه لسقوطه، ومع تعدد استيلاء غرضه أو تحقق المانع من بقاء
التكليف به - كالخرج الوعي - لا وجه لإطلاق التكليف به من أول الأمر،
بل لابد من تقييد التكليف به بالسحر المناسب لغرضه، نظير ما تقدم في الوجه
الثاني، كما أورد به في الجملة المحقق الخراساني (قدس سره).

هذا، مضافاً إلى أن ما يبتني عليه هذا الوجه وسابقه من تعدد التكليف
للمستلزم لتعدد الامتثال في ظرف الإتيان بالفعلين دفعة واحدة - ولو مع وحدة
الثواب - بعيد عن المرتكزات العرفية، تبعاً لظهور الأدلة النقطية الظاهرة في

وحدة التكليف مع التخيير في المكلف به، كما هو مفاد العطف بـ(أو) أو نحوه، لا في تعدد التكليف، فلا مجال لإرتكابه إلا مع امتناع الحمل على الطاهر المذكور. وربما يأتي لذلك توضيح في الوجه الخامس.

الرابع: أن المكلف به أحد الأطراف المعين عند الله تعالى، وهو الذي يأتي به المكلف في مقام الامتثال.

وهو وإن أمكن عقلاً لو أريد به طاهره من تعيين المكلف به ثبوتاً ابتداءً وليس إثباتاً المكلف بأحد الأطراف، لا كاشفاً عن كونه هو المكلف به في حقه والذي يعي بالعرض، حيث لا يبرم منه تبعية التكليف للإمتثال، ولا عدم تعيين المكلف به على تقدير عدم إثبات المكلف بشيء من الأطراف أو جمعه بينها دفعة المستلزم لعدم التكليف! وإنما يرد ذلك لو أريد استناد تعيين لعمل المكلف ثبوتاً، الذي هو خلاف طاهر هذا القول.

إلا أنه مخالف لطواهر الأدلة، ولما هو المقطوع به في حقيقة التكليف التخييري في العرفيات، فإن مقتضاهما عدم الفرق بين الأطراف في نسبة التكليف، وعدم الفرق بين أفراد المكلفين في المكلف به منها. وكان ذلك هو الذي أوجب وهن القول المذكور حتى قيل إنه تبرأ منه كل من المعتزلة والأشاعرة ونسبه إلى الآخر.

ومثله في ذلك ما قيل: من أن الواجب أحد الاطراف المعين عند الله تعالى، ولا يتعين إثباتاً حتى يعمل المكلف، وإنما الآخر مسقط له من دون أن يكون مكلفاً به في عرصه، يصير طلاق الروجة المسقط لوجوب الاتفاق عليها.

مضافاً إلى ما يرد عليهما: من أن يلزم عدم وجوب الإتيان بما يمكن منهما عند تعذر أحدهما، لعدم العلم بكونه مكفياً به، وعدم وجوب فعل المسقط عند تعذر المكلف به.

الخامس: أن مرجعه إلى التكليف بأحد الأمرين لا يعينه من دون أن يكون لأحدهما اختصاص به في مقام الشك، خلافاً للوجه السابق، كما لا يختلف عن التعييني شيئاً، خلافاً للوجه الأول، ولا يكون متعدداً بعدد الأطراف، خلافاً للوجه الثلاثة الأول.

هذا وقد أشرنا إلى أن عنوان أحد الأمرين منتزع من الأمرين بخصوصيتهما، ويحكي عنهما كذلك بغير التردد، من دون أن يحكي تعييناً من جهة مشتركة بينهما، كما هو الحال في الصاوين الذاتية - كالإنسان والحيوان - والعرضية الحقيقية - كالعالم - أو الاعتبارية - كالزوج - أو الانتزاعية - كالفوق - حيث تنزع بأجمعها من جهة مشتركة بين الأفراد.

ومن هنا لا يكون عنوان أحد الأمرين بمسه مورداً للعرض ولا للإرادة ولا للتكليف، بحيث يكون هو المكلف به تعييناً ويكون التخيير بين الأطراف عقلياً، كما قد يظهر من بعض كلماتهم.

وحينئذ لا مجال لإرجاع هذا الوجه إليه، المستلزم لعدم الفرق بين التخييري والتعيني إلا في المتعلق، حيث يكون متعلق التعيني عنواناً منتزعا من جهة مشتركة بين الأطراف، ومنعوق التخييري عنوان أحدها.

وما ذكره بعض مشايخنا من إرجاع التكليف التخييري لذلك لدعوى أن الوجوب لما كان أمراً اعتبارياً أمكن تعلقه بالصاوين الانتزاعية، كما ترى، لأنه مع عدم وجود منشأ انتزاع للعنوان لا يكون موطناً للعرض، لكون

مورداً للتكليف.

ومثله ما ذكره بعض الأعظم من إمكان التكليف بالمفهوم المذكور وإن لم يكن له مشأاً انتزاع موجود في الخارج.

هذا مضافاً إلى أن عنوان أحد الأمور كثيراً ما لا يؤخذ في موضوع التكليف التخييري، بل يرد التكليف على الأطراف بخصوصياتها مع العطف بينها بـ(أو) التي لا تعيد مفهوماً اسماً صالحاً لأن يكون متعلق التكليف، مع وضوح عدم الفرق بين المعادين، الكاشف عن عدم كون المراد - في صورة أحده - تعلق التكليف به، بل محض العبرة به لبيان التعلق بالأطراف بالنحو الذي يورده العطف بـ(أو).

فلا بد من رجوع هذا الوجه إلى تعلق التكليف بمصادق أحدهما - كما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) - بمعنى تعلقه بكل من الخصوصيتين بنحو خاص من التعلق يقتضي التخيير بينهما في مقام العمل والاكتماء بكل منهما بدلاً.

فالفرق بينه وبين التكليف التعيبي في المتعلق وكيفية التعلق، فمتعلق التعيبي واحد، ومتعلق التخييري متعدد، وتعلق التخييري بالواحد بنحو يصح نسبة التكليف إليه ويقتضي تحقيقه لا غير، وتعلق التخييري بالمتعدد بنحو يقتضي تحقيق طرف منه على البديل من دون أن يصح نسبته إليه إلا مع بقية الأطراف بنحو البديلية.

وكأنه إليه يرجع ما قيل: من تعلقه بالواحد المردد، وإلا فالترديد ظاهر في الإبهام، الممتنع ثوتاً والممكن إثباتاً، وهو مبين للتخيير منعاً.

ومن هنا لا مجال لرده بامتناع البعث نحو المردد كما لا تتعلق الإرادة

به، إذ لو أُريد بالبعث نحو المردد البعث نحو بلهيم فليس منه المقام، وإن أُريد به البعث التخييري فامتناعه أول الكلام.

نعم، يتمتع البعث الخارجى نحو المردد، لأنه إضافة شخصية متقومة بأطرافها من الباعث والمبعوث والمبعوث إليه، فمع عدم تشخص بعضها فلا تشخص، فلا توجد. ولذا لا يتعلق إلا بالجزئي، مع تعلق البعث الاعتباري بالكلية.

هذا، وقد يدعى امتناع تعلق التكليف بأحد الأمرين بنحو التردد والتخير، لأنه ناشئ عن الإرادة التشريعية، وهي لا تتعلق إلا بالمعين، فتقتضي تحقيقه تعييناً، قياساً على الإرادة التكوينية التي لا تتعلق إلا بالمعين القابل للإيجاد، فتقتضي إيجاداً.

لكن بعض الأصاظم (قدس سره) يمنع من قياس الإرادة التشريعية بالتكوينية في ذلك، لأن الإرادة التكوينية لما كانت علة لإيجاد المراد لزم كون متعلقها معيناً قابلاً للإيجاد عارحاً، بخلاف لتشريعية لتبعيتها للعرض سعة وضيقاً، وبهذا اختلفا في تعلق الثانية بالكلية، دون الأولى.

والذي ينبغي أن يقال: الإرادة التكوينية في مرتبة تعلق الغرض تابعة له سعة وضيقاً وتعييناً وتخييراً، فكما تتعلق تعييناً بالكلية الواحد ذي الخصوصيات الفردية المتكثرة، لوفائه بالغرض، كذلك تتعلق بالأكثر بنحو التخيير والبدلية تبعاً لنحو دخله في الغرض.

نعم، في مرتبة تحقيق المراد لا تكفي إرادة المذكورة بأحد النحويين، بل لابد من أن ينضم إليها اختيار إحدى الخصوصيات تعييناً من الكلّي الواحد الذي تعلق به الغرض والإرادة تعييناً، أو من أحد الكليات المتعددة التي

تعلق بها الغرض والإرادة بحو التحير والبذلية.

لكن اختيار الخصوصية تعيياً في المقام المذكور ليس ناشئاً من العرض الأول، بل من جهات خارجية زائدة عليه، ككون الخصوصية للمذكورة أسهل أو أفصل أو غيرها.

وهذا لا ينال تحقق الإرادة تكوينية ناشئة عن العرض وبقاتها على معناها بالنحو السابق، ولذا قد تتمحص في الداعوية للسعي نحو الامتثال بفعل المقدمات المشتركة قبل الاحتجاج لتعيين.

مثلاً: لو أراد الشخص شراء طعام تعيياً أو أراد شراء العرائش أو بيع الثياب بحو التحير والبذلية، لعرض قائم بأحد الحويين، ولم يتحدد ما يسعى اختياره من الخصوصيات، فإنه قد يذهب إلى السوق الذي هو مقدمة مشتركة بين الخصوصيات مندفعاً عن الإرادة المعروضة بأحد الحويين محضاً، فإذا وصل إلى السوق وصار في مقام تحقيق ما أراد تبعاً لعرضه فلا بد له من اختيار إحدى خصوصيات الطعام في العرض الأول، أو اختيار إحدى الخصوصيات من أحد الأمرين من بيع والشراء في العرض الثاني، لأمر رائد على الغرض الذي تسببت عنه الإرادة الأولى، ككون ما يختاره أسهل أو أنفع له أو لمن يهمه أمره أو نحو ذلك. هذا في الإرادة التكوينية.

أما الإرادة التشريعية فمن الظاهر أنها - بأي معنى فسرت - لما كانت مسببة عن الغرض فهي نظير الإرادة التكوينية التي تكون في مرتبة تعلق الغرض، تابعة له سعة وصيغاً وتعيياً وتحيراً، وليست نظير الإرادة التكوينية التي تكون في مرتبة تحقيق المراد، بل يسر الظاهر لها إلا الإرادة الحاصلة من المكلف حين الامتثال، والتي هي مسببة عن التكليف لا منشأ له.

ومما ذكرنا يظهر أن ما سبق من مع تعلق الإرادة التشريعية بالمتعدد بنحو التزديد والتخيير، قياساً على الإرادة التكوينية، وما سبق من بعض الأعاضل (قدس سره) من الفرق بين الإرادتين، ناشئان عن الخلط بين الإرادة التكوينية التابعة للعرض، والإرادة الحاصلة حين تحقيق المراد.

ومن هنا لا يخرج عما هو ظاهر الأدلة من تعلق التكليف التخييري بالأطراف بخصوصياتها المتباينة بنحو البدلية والتخير.

بل لما كان الظهور المذكور نوعياً ارتكازياً كان بنفسه صالحاً لدفع بعض التوهمات والشبه المنافية له. والكشف عن خلل فيها إجمالاً. فلاحظ.

بقي في المقام أمور

الأول: من الطاهر أن مقتضى الإطلاق البناء على كون الأمر بالشيء تعيينياً، سواء استعيد الأمر من هيئة الفعل أو نحوها، أم من مادة الأمر أو الوجوب أو الاستحباب أو نحوها من المفاهيم الاسمية.

لكن لا بمعنى الإطلاق المقابل لتقييد كما يظهر من المحقق الخراساني (قدس سره) وغيره، بل بمعنى ما يستفاد من الكلام مع التفرّد عن القرينة، لما أشرنا إليه من أن نحو تعلق الأمر التخييري بمعلقه يقتضي عدم نسبه لبعض الأطراف، بل لتمامها بنحو يفيد التخيير، فلاقتصار على نسبه للواحد طاهر في التعمية.

وكذا الحال بناءً على الوجه الأول، لأن منع الوجوب التخييري الذي عبر عنه بالطلب الناقص ينفي عى نحو عناية لا يحمل عليها الكلام إلا بالقرينة.

نعم، بناءً على الوجه الثاني يكون ذلك مستفاداً من الإطلاق المقابل للتقييد، إذ لا يكون الأمر بشيء تحييراً إلا إذا كان مقيداً بعدم فعل بقية الأطراف، الذي هو خلاف مقتضى إطلاق الهيئة أو نحوها مما يدل على الأمر. وكذا على الوجه الرابع المبني على رجوع الأمر التحييري إلى وجوب المعين عند الله تعالى الذي يفعله فكيف لو صرح أنه عليه يلزم اختلاف أفراد المكلفين فيما هو الواجب من الأضراف، فإذا ورد الأمر بشيء كان مقتضى إطلاق الموضوع اشتراك جميع المكلفين في الأمور به.

أما بناءً على الوجه الثالث فلا يهض الإطلاق ابتداءً بمعنى كون الوجوب تحييراً، لا بناءً على وجوب التحييري عليه على كون وجوب كل طرف مطلقاً، وأن سقوطه بالطرف الآخر ليس لكونه مقيداً بعدم فعله. نعم، يهض بنصي لآزمه وهو السقوط بفعل الطرف الآخر، لأن مقتضى الإطلاق الأحواني بقاء التكليف بعد فعل الطرف الآخر، المستلزم لعدم كونه تحييراً.

مع أن سقوط الأمر بعمر لا مثال مع فرض إطلاقه لو أمكن فهو خلاف الأصل فيه، لأن الأمر يدعو إلى متعلقه. فلاحظ.

هذا إذا كان الأمر وارداً لبيان الحكم الكلي بنحو القضية الحقيقية، أما إذا كان وارداً لبيان الحكم الشخصي في قضية خارجية، واحتمل كونه تحييراً وإنما اقتصر على بعض الأطراف لتعذر غيره على الشخص المذكور، فلا مجال لتسليمك بأحد الوجوه المتقدمة لإثبات كونه تعيينياً بحسب أصل العمل، بعد فرص عدم تصدي التكلم لبيان الحكم بحسب أصل العمل.

لكن حمل الخطاب في القضايا الشرعية على القضية الشخصية الخارجية

مخالف للظاهر، لأن الخطاب وإن كان كثيراً ما يوجه لشخص خاص إلا أن المصنوع منه عدم خصوصيته في الحكم، بل يشاركه فيه كل واحد للجهة المشار إليها في موضوع الحكم.

ثم إنه لو فقد الإطلاق فالكلام في أن مقتضى الأصل التعيين أو التعيير موكول إلى مسألة الدوران بين الأقل ولأكثر الارتباطين، لشدة ارتباطه بهما، فلا مجال معه لإطالة الكلام فيها هنا.

الثاني: وقع الكلام بينهم في إمكان التعيير بين الأقل والأكثر، وربما يمنع بأنه بعد وجود الأقل ووفائه بالعرض وسقوط الأمر به لا مجال لدخول الزائد في الامتثال.

ومنه يظهر اختصاص الكلام بما إذا كان الإتيان بالزيادة بعد تمامية الأقل، دون ما إذا كانت في أثناءه - كما في التعيير بين القصر والتمام، حيث يوتى بالركعتين الأخيرتين قبل التسميم الذي تتم به الصلاة للقصورة - أو مصاحبة له - كالتعيير بين كتابة القرآن فقط وكتابته مع قراءته دفعة - لعدم تحقق الأقل الذي يسقط به الأمر إلا مع الزيادة، فلا محذور في استناد الامتثال إليهما في ظرف اجتماعهما، وإن كان الأقل وحده صالحاً لأن يتحقق به الامتثال، فيحرم بهما وبين الأقل وحده في مقام الأمر.

وما قد يظهر من بعض كماتهم من عموم الكلام لذلك لعله في غير محله.

ودعوى: أنه لا مجال لدخول الزيادة في الامتثال بعد فرض وفاء الأقل به، لترتب الغرض عليه دونها، بل لابد من كونها خارجة عنه مطلقاً ولو لم يكن الإتيان بها بعد الفراغ منه.

نعم، لو كانت الزيادة فرداً آخر من أفراد المأمور به صالحة لأن يترتب عليها الغرض ويتحقق بها الامتثال - كما لو أمر بالضرب، فضرب شخصين دفعة واحدة - تعين استناد الامتثال للفردين في طرف اجتماعهما، لعدم المرجح.

مدعوعة: بأن وفاء الأقل بالغرض وتحقيق الامتثال به حين الإتيان به وحده لا ينافي عدم وفائه به حين الإتيان به مع الزيادة، بل يستند إليهما معاً حين اجتماعهما، ولا وجه مع ذلك لاستناد الامتثال لخصوص الأقل، بل يتعين استناده لهما، لا ابتناء الأمر على التعبير بينهما معاً وبين الأقل وحده، تبعاً لنحو ترتب الغرض عليهما.

وبالجملة: ما يبغى الكلام فيه صورة الإتيان بالزيادة بعد تمامية الأقل الصالح لأن يفي بالغرض ويتحقق به الامتثال، كالتعوير بين صوم يوم واحد وصوم يومين، بلحاظ المحذور المتقدم.

والظاهر اندفاع المحذور المذكور: بأن الملاك المرجح للتكليف بالفعل لا يلزم أن يكون هو أثره المترتب عليه بالمباشرة والمسبب التوليدي له، كانكسار الزجاج المترتب على ضربه بالحجر، بل هو الغرض الأقصى الذي قد لا يترتب عليه إلا بوسائل ومقدمات متعددة، كالأكل المترتب على شراء الطعام، وحيث يمكن أن يكون ترتب الغرض الأقصى على الأقل مشروطاً بعدم انضمام الرائد إليه، أما مع انضمامه إليه ولو بعد وجوده فالغرض الأقصى يستند إليهما معاً، ولا وجه مع ذلك لاختصاص التكليف بالأقل وحده وكونه تعييناً، بل لا بد من التعبير بين الأكثر، تبعاً لنحو ترتب الغرض عليهما.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من رجوع ذلك في الحقيقة إلى التعيير بين المتباينين، لأن الأقل حينئذٍ مقيد بعدم كونه في ضمن الأكثر، فبما بين الأكثر. ففيه: أن دخوله في التعيير بين المتباينين لا ينال امتناعه للوجه المذكور واحتياج إمكانه لدفعه بما تقدم، والمراد بالتعيير بين الأقل والأكثر ذلك، بل لا يكون إلا كذلك، وإلا فلو أخذ الأقل لا بشرط، بحيث يترتب الغرض عليه وحده سواء كانت الزيادة معه أم لم تكن، لم يكن من التعيير بين الأقل والأكثر، بل بين المطلق والمقيد الذي لا إشكال في امتناعه، لتحقيق المطلق في ضمن الواحد للتقيد، فمع وفاته بالعرض بنفسه يكون دحل التقيد فيه محلاً. وبعبارة أخرى: المراد من الأقل والأكثر ما ينتزع من الأجزاء الخارجية في مقابل المتباينين بالإضافة إليها كالعتق والصلابة، لا ما ينتزع من الجزء التحليلي، وهو التقيد. فما ذكره أشبه بالإشكال اللفظي.

وإن كان يحسن ملاحظة كلامه، حيث قد يظهر منه منع ما ذكرناه من التعيير بالنحو السابق واختصاص المحكن بمثل التعيير بين القصر والتمام الذي لا يمكن فيه إلحاق الزيادة بعد الفراغ من الأقل، فنهض ما سبق منا بدفعه. فتأمل جيداً.

ثم إن التعيير المذكور لما كان على خلاف المعارف ولم تأنس به أذهان العرف كان الحمل عليه محتاجاً إلى عناية وكان الأظهر عرفاً حمل دليل التعيير بين الأقل والأكثر على أفضلية الزيادة، سواء كانت من صنع الأقل كالصوم يوماً أو يومين، أم من غير صنعه كالصلاة مع التعقيب أو بدونه، فصلاً عما إذا لم يكن الدليل بلسان التعيير، بل كان الأمر بكل منهما بلسان ظاهر في التعيين، حيث لا يجمع بينهما بالحمل على التعيير، بل على

الأفضلية.

بل لعل ذلك يجري - أيضاً - فيما إذا كان الإتيان بالزيادة قبل الفراغ من الأقل الذي عرفت أنه خارج عن عمل الكلام، حيث يكون الأقرب الحمل على أفضلية الأكثر وإن كان طرفاً للتخير، لعدم سقوط الأمر إلا بإتمام العمل.

نعم، قد يشكل في مثل القصر والإتمام مما كان مقتضى الأصل أو السبيل مبطلة الزيادة، حيث يكون المتيقن من التخير فيه بيان مشروعية الأكثر وإجرائه، ولا مجال لاستمادة أفضليته إلا بتلليل خاص.

ثم إن التخير بين الأقل والأكثر كما يكون شرعياً، لكون كل منهما دعياً بخصوصيته في ترتيب الغرض الواحد أو المتعدد، يكون عقلياً، كما لو كان الأثر مستنداً لجهة مشتركة تصدق على الكثير بعين صدقها على القليل، كمصان الجماعة والورد ومحوهما.

وقد سبق أن هذا هو المعيار في الفرق بين التخييرين، ولا يباطل بما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من تعدد الغرض ووحدة.

الثالث: من الظاهر أنه كما يمكن كون الملاك الموجب للأمر بنحو يقتضي الإكتفاء بأحد الأمرين، فيكون الأمر تخييرياً، كذلك يمكن كون الملاك الموجب للنهي مقتضياً للاكتفاء بترك أحد الأمرين، لكنه لا يوجب النهي التخييري، لعدم مناسبة التخير لنهي عرفاً، بل يوجب النهي عن الجمع بين الأمرين.

نعم، يمكن كون الترخيص تخييرياً، كما فيما لو كان ناشئاً عن مصلحة مخرجة عن مقتضى الحكم الأولي، تقتضي الترخيص في فعل أحد الأمرين دون

الجمع بينهما، ولا يكون الترخيص الشئ عن عدم للمقتضي.
والنهي عن الجمع والترخيص التحيري وإن كانا متفقين عملاً،
إلا أنهما يختلفان منشأ وموردًا، فإن كان مقتضى الحكم الأولي الترخيص في
الأطراف لو لا المفصلة المانعة من الجمع بينها لزم الأول، كما في النهي عن
الجمع بين الأختين في الكاح، وإن كان مقتضى الحكم الأولي المنع من
الأطراف لو لا المصلحة للمقتضية للتخصيص في أحدهما لزم الثاني، كما في
التخيير بين القصاص وأخذ الدية.



المبحث الخامس

في تقسيم المأمور به إلى

عيني وكفائي

وهذا التقسيم كسابقه في عدم إختصاص بالوجوب، بل يعم لإستحباب وإن قصرت عنه عنائهم، كما لا يجري في النهي، بل يجري نظيره، على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فالمراد بالعين ما يطلب فعله من جميع المكلفين، بنحو لا يغني امتثال أحدهم عن امتثال غيره، بل لكل منهم امتثاله ومعصيته، كالصلاة والصوم، وبالكفائي ما يكفي فيه بامتثال بعض المكلفين، ولو تركه الكل لعوقبوا عليه، كالصلاة على الميت.

وقد اختلفوا في حقيقة الوجوب الكفائي — الذي هو موضوع كلامهم — على أقوال يجري نظيرها في الاستحباب.

الأول: ما يظهر من المحقق الخراساني (قدس سره) من أنه منقطع عن الوجوب يعرف بآثاره، نظير ما سبق منه في الوجوب التحصيلي. ويشكل بنظر ما سبق هناك من عدم وضوح الفرق بين الوجوب العيني والكفائي منعاً.

الثاني: أنه عبارة عن وجوبات عينية بعدد أفراد المكلفين يكون بقاء كل منها مشروطاً بعدم امتثال غيره لتكليفه، فمع امتثال أحدهما من أحدهم

تسقط بقيتها عن غيره، نظير ما سبق في الواجب التخييري.

وبهذا البيان يتضح أنه لو انشغل به أكثر من واحد وفرغوا دفعة واحدة كان الكل ممثلين، لعدم تحقق مسقط تكليف كل منهم إلا بعد امتثاله له. ولا مجال للإشكال فيه بأن لزمه عدم تحقق الامتثال لو أتى به أكثر من واحد دفعة، لعدم تحقق شرط تكليف كل منهم.

نعم، يتجده الإشكال المذكور لو كان المراد بهذا الوجه كون عدم امتثال أحدهم في جميع الأزمنة شرطاً في أصل ثبوت التكليف، لا في بقاءه. حيث يكون امتثال كل منهم مانعاً من ثبوت تكليف الآخرين المانع من صدق الامتثال على فعلهم المستلزم لعدم امتثال الكل، لعدم المرجح، فيبقى التكليف.

لكن بعد جداً إرادتهم ذلك، كيف ولازمه كون امتثال أحدهم في بعض الأزمنة كاشعاً عن عدم ثبوت لتكليف في حق الآخرين من أول الأمر، لا مسقطاً له بعد ثبوته ١٩

نعم، يشكل الوجه المذكور بأن الذي يكلف به كل مكلف إن كان هو الماهية على إطلاقها في مقابل عدم المحض والتي يكفي في تحققها فعل أحد المكلفين، فلا مجال لإرجاعه للتكاليف العينية في حق جميع المكلفين، لوضوح ابتداء التكاليف العينية في حقهم إلى تكليف كل منهم بفعله المبين لفعل غيره، والمقابل لعدم فعله، لا للعدم المحض.

كما لا يحتاج معه مسقطية امتثال أحدهم لتكاليف الباقيين إلى تقييدها بعلمه، لعدم بقاء موضوعها معه.

وإن كان هو الماهية الصادرة منه في مقابل عدم فعله هو لها، بحيث

يكلف كل فرد منهم بفرد من الماهية غير ما يكلف به الآخر، فمن الظاهر عدم تعلق الغرض الفعلي قبل فعل أحدهم إلا بفعل واحد منهم، إما لوحدة الغرض من الأمر ذاتاً وحصوله بفعل الواحد، أو تعدده بعدد أفعال المكلفين مع تعذر حصول أكثر من واحد الراجع إلى كون الغرض واحداً بنحو البدلية، مستتباً للإكتفاء بمطلق وجود الماهية في قبال عندها المطلق.

لا أن الغرض من أول الأمر متعلق بفعل الكل بنحو يقتضي إتيان كل منهم بفرد غير ما يأتي به الآخر، غاية أنه يسقط بفعل بعضهم، نظراً ما لو أمر جماعة بأن يسقي كل منهم أرض الزرع دلواً من الماء، فسقاها المطر وأرواها.

كيف وقد لا يكون المكلف ^(قابلاً للتعدد) كطهيم المسجد وحفظ المال وكسر الإناء ونحوها؟

وأما الإشكال على ذلك: بأن لارمه استحقاق ثواب واحد مع امتثال الكل دفعة لوحدة الغرض الحاصل من فعلهم، لما سبق في نظير هذا الوجه من الواجب التخييري من أن تعدد الامتثال إنما يوجب تعدد الثواب مع تعدد الغرض الحاصل به، لا مع وحدته.

فهو مندفع: بالفرق ارتكازاً بين تعدد الامتثال مع وحدة للممثل، كما في الواجب التخييري، وتعدده مع تعدد للممثل، كما هنا، حيث يستحق كل منهم أجر عمله بعد فرض وقوعه في محله وكونه دعياً في حصول غرض المولى وإن كان واحداً.

وإلا فلو كان إتيان الكل به دفعة موجباً لحصول أغراض بعضهم لزم التكليف به بحافظة عليها.

وبالجملة: لا ريب بعد الرجوع لمرتكزات العقلانية والنظر في الواجبات الكفائية العرفية في ابتناء الوجوب الكفائي على وحدة الغرض من فعل الكل المستلزم للإكتفاء بفعل أحدهم في مقابل العدم المحض، لا في مقابل عدم فعله بنفسه.

كما يشكل هذا الوجه وما قبله: بأن الواجب الكفائي قد يتعذر قيام شخص واحد به دائماً أو في بعض حالات، كالجهاد بالمقدار الذي يدفع به الخطر عن المسلمين، والجمع بالمقدار الذي تعطل بدونه المشاعر، فيمتنع رجوع التكليف به إلى تكاليف متعددة بعدد أفراد المكلفين، سواء كانت مبالغة للتكليف العيني سخياً - كما هو مقتضى الوجه الأول - أم من أفراد مع كونها مشروطة بعدم امتثال الآخرين - كما هو مقتضى الوجه الثاني - بل لابد من كونه ينحو نحو معاص صالح لتكليف كل فرد بالقيام به استقلالاً أو مع غيره حسب اختلاف الأفراد ولأحوال.

الثالث: ما ذكره بعض الأعاصم (قدس سره) من أن الوجوب الكفائي لما كان ناشئاً عن غرض واحد تعين كونه وجوباً واحداً متعلقاً بصرف وجود المكلف، نظير تعلقه بصرف وجود المكلف به، فبامتنال أحدهم يتحقق الفعل من صرف الوجود فيسقط الغرض ولا يبقى مجال لامتنال الباقيين، كما أنهم بامتنالهم جميعاً يثابون جميعاً، لا يطابق صرف الوجود عليهم بأجمعهم.

وهو: أنه لا يتعقل تكليف صرف الوجود، بل هو غير قابل للعطاب والتكليف، لأن التكليف من الإضافات الخارجية التي لا تتعلق إلا بالمكلف الخارجي المعين، كما لا تصدر إلا من المكلف الخارجي المعين، وإنما أمكن تعلقه بالمكلف به على إطلاقه بنحو يكفي في امتثاله بصرف الوجود لأنه

لا يتعلق به في ظرف وجوده، بل في ظرف عدمه بنحو يقتضي إيجاد، لأن وجوده ليس ظرفاً لثبوت التكليف، بل ظرف سقوطه بالامتنال، فلا وجه لقياس المكلف على المكلف به في إمكان كونه الطبيعة التي يكفي فيها بصرف الوجود.

الرابع: ما ذكره بعض مشايخنا من أنه وجوب واحد متعلق بأحدهم على تردده، نظير تعلق الوجوب التخييري بأحد الأطراف على تردده.

وفيه: أن مرجع التردد في الواجب التخييري إلى التخيير، وهو إنما يتعلل في المكلف به دون المكلف، نظير ما تقدم في الوجه الثالث.

على أن استحقاق العقاب والثواب فرع التكليف، فإذا كان المكلف هو أحدهم مردداً لزم كون الثواب أو العقاب واحداً ثابتاً لأحدهم كذلك حتى في فرص إطاعتهم أو عصيانهم جميعاً. وهو كما ترى لا معنى له، بل لا يلتزم به هو ولا غيره.

هذا، مضافاً إلى الإشكال في جميع الوجوه للتقدمة: بأن لازمها أنه لو فرض عجز بعض المكلفين عن امتثال التكليف الكفائي بنفسه لم يجب عليه السمي في امتثال غيره بالنحو الذي يقدر عليه، لسقوط التكليف عنه بالتعذر لو كان له تكليف يخصه مابين للتكليف العيني سنحاً أو فرد منه مشروط بعدم امتثال الغير - كما هو مقتضى الوجهين الأولين - وخروجه عن موضوعه لو كان مشاركاً للغير في التكليف الواحد الثابت لصرف الوجود أو للمردد - كما هو مقتضى الوجهين الآخرين - لوصوح امتناع تكليفه بأي وجه في ظرف عجزه.

ولا دليل على وجوب السمي لامتنال الغير لتكليفه، غاية ٩ - أنه

يجب إعلام الجاهل بتشريع التكليف به، كما يجب الأمر بالمعروف، وقد لا يتم موضوع كل منهما، كما قد لا يقعان في ترتيب امثال الغير لتكليفه، ولا يجب غير ذلك من وجوه السعي في امثاله، كإعلامه بتحقيق موضوع التكليف، وإقناعه بوجه آخر لا يقتضيه الأمر بالمعروف، وتهيئة مقدمات الامثال له.

كما لا يجب السعي بتحقيق مسقط التكليف عند تعدد امثاله، مثلاً: لو تعدد على أحد الزوجين قيام بحقوق الآخر في ظرف مطالبته لم يجب عليه السعي للطلاق لتسقط الحقوق المذكورة عنه، ولو وجب على زيد مشايعة صديقه إذا سافر لم يجب عليه عند تعدد مشايعته له إقاعه بالعدول عن السفر، وهكذا. (١)

مع أنه لا إشكال ظاهراً في أن تعدد امثال الواجب الكفائي على بعض أفراد المكلفين لا يسقطه عنه رأساً، بل يجب عليه السعي لقيام غيره من المكلفين به بأي وجه أمكن، إلا بدليل مخرج عن ذلك.

وهذا كاشف عن عدم تمامية شيء من الوجوه المقدمة في توجيهه، وأنه محمول بنحو خاص يقتضي وجوب السعي بالوجه المذكور وإن لم تقتضه الوجوه المذكورة.

فلعل الأولى أن يقال: إن التكليف الكفائي عبارة عن تكليف كل فرد بالماهية لا بنحو يقتضي تكليفه بعهد منها مبين لما كلف به غيره - كما في التكليف المعيني - بل بنحو يقتضي مطلق وجودها في مقابل عدمها المحض، لوفاء ذلك بالغرض الداعي لتكليف، كما سبق توضيحه عند الكلام في الوجه الثاني.

فالفارق بينه وبين التكليف العملي ليس في السنخ - كما هو مقتضى الوجه الأول - ولا في إطلاق التكليف وتقييده - كما هو مقتضى الوجه الثاني - ولا في المكلف - كما هو مقتضى الوجهين الآخرين - بل في المكلف به، حيث يكون المكلف به في العملي في حق كل فرد يحصه من الماهية مبين للفرد الذي يكلف به الآخر - يقوم به هو بالمباشرة أو يكفي بقيام غيره مقامه فيه - وفي الكفائي أصل وجود الماهية الحاصل بفعل أي منهم بانفراده أو بمشاركة غيره له.

ودعوى: امتناع ذلك، لأن وحدة المكلف به تجمع من تعدد التكليف، وتعدد المكلف بمجموع من وحدة التكليف.

ممنوعة، بل يتعين تعدد التكليف في اللقائم، لأن التكليف - كما ذكرناه غير مرة - إضافة قائمة بين المكلف والمكلف والمكلف به، ومن الظاهر أنه لا يعتبر في تعدد الإضافة اختلاف تمام الأضراف، بل يكفي اختلاف بعضها.

ومن هنا يتحجج تعدد الثواب أو العقاب مع امتثال الكل دفعة أو عصيانهم، لامتناع كل منهم لتكليفه الذي يحصه أو عصيانه له.

ومثلها دعوى: امتناع تكليف الإنسان بين فعله وفعل غيره، لخروج فعل غيره عن قدرته، بل لا بد من تقييد للأمور به بخصوص فعله المبين لفعل غيره، لأنه المقدور له.

لانتفاعها: بأنه لا يعتبر القدرة على تمام أفراد الأمور به، بل يكفي القدرة عليه بالقدرة على بعض أفرادها.

على أن فعل الغير قد يكون مقدوراً للمكلف صالحاً لأن يخاطب به ويكلف بتحصيله فيما لو كان قادراً على إحداث الداعي له للفعل في ظرف

قدرته عليه، أو إقداره عليه في طرف تحقق الداعي له، أو كليهما.

ولذا يصح التكليف بما لا يقدر على مباشرته له إذا كان قادراً على تفريغ دمه منه بالإستجابة فيه. وعليه تنتهي صحة الإجارة على العمل بنحو تنشعل به ذمة الأخير من دون اعتبار مباشرته له، بل مع تعددها عليه.

وبهذا يتجه في المقام لزوم السعي لحصول الواجب الكفائي من الغير على العاجز عن القيام به، لأن عجزه عن فعله بالمباشرة لا ينافي قدرته على الوجود المطلق المتحقق بفعل غيره بالإعلام والإقناع وتهيئة المقدمات، وحيث كان الوجود المذكور هو المكلف به فلا وجه لسقوطه مع القدرة عليه بالنحو المذكور، وليس هو متمحصاً في السعي لامتنال الغير لتكليفه، كي لا يجب.

كما ظهر الوجه في لزوم استقلال شخص بالفعل تارة، والاشتراك فيه أخرى، والتعيير بينهما ثالثاً، لأن الوجود المطلق يتحقق بالوجهين، فيتعير بينهما مع القدرة عليهما معاً ويتعين أحدهما مع اختصاص القدرة به.

نعم، لا يعد كون الاشتراك في العمل الواحد موجباً للاشتراك في ثواب واحد، لوحدة الامتنال وإن تعددت التكاليف، ولا يستقل كل مشارك فيه بثواب الامتنال التام، للمرق الارتكازي في مقدار الثواب الذي يستحقه الشخص بين استقلاله بالمعمل ومشاركة غيره له فيه.

بل لا يعد ذلك مع استقلال كل مهم بمعمل تام دفعة واحدة، لأن كلاً منها وإن كان امتثالاً تاماً لتكليفه، إلا أن وحدة العرص واشتراكهم في تحقيقه تناسب وحدة الثواب واشتراكهم فيه، بل قد يدعى ذلك في العقاب وإن كان لا يخلو عن إشكال، خصوصاً الثاني.

والأمر سهل، لعدم تحقق ذلك بمقام العلم، بل هو وظيفة المولى الحكيم

الذي لا يخفى عليه مقدار الاستحقاق، ورحمته وسعت كل شيء.

بقي في المقام أمور

الأول: أشرنا آنفاً إلى أن الوجوب الكفائي تارة: يكون مع وحدة الغرض ذاتاً، فلا بد من ترتيبه على الوجود المطلق للمكلف به من دون جعل لخصوصيات أفعال المكلفين، فيكون هو المكلف به.

وأخرى: يكون مع تعدده بعدد أفعال المكلفين مع تعذر استيفاء تمام الأغراض المستلزم لفعلية غرض واحد على البذل، وللوجوب للاكتفاء بعمل واحد من المكلفين على البذل.

لكن الثاني يختلف، لأن الغرض البذلي المذكور تارة: يقتضي حفظه من كل أحد، فيكلف الكل بتحصيله بتحقيق أحد أفعال المكلفين على البذل، والاكتفاء بالوجود المطلق لأنه لا ينفك عنه، لا لقيام الغرض به كما في الصورة الأولى.

وأخرى: يقتضي حفظ كل مكلف للغرض الحاصل بفعله على تقدير عدم حفظ الآخر لغرض فعله.

وعلى الأول يكون التكليف كفاً يجرى ما فيه ما تقدم.

أما على الثاني فيكون التكليف في حق كل واحد منهما مقبلاً بعدم امتثال غيره، ولازمه أنه مع تعذر الامتثال على أحدهم لا يجب عليه السعي لامتنال الآخرين إلا ببذل خاص. فلاحظ.

الثاني: أن المكلف به حيث كان هو الوجود المطلق تعين أنه مع تعذر

القيام بالفرد التام على شخص لا يشرع له الامتثال بالفرد الناقص الاضطراري مع قدرة غيره على الامتثال بالفرد التام وحضوره له، لعدم صدق الاضطرار مع ذلك للناقص، فلا يجزي.

وهذا بخلاف ما لو كان كل فرد مكلفاً بفعله، حيث يصدق الاضطرار في حقه، فيشرع له الفعل ناقص، وحيث يتجه سقوط التكليف عن الآخرين لو كان للدليل السقوط بطلاق يشمل الاتيان بكل مشروع وإن كان ناقصاً، فتأمل جيداً.

الثالث: حيث كان الفرق بين التكليف العيني والكمائي بإطلاق المكلف به في الكمائي بحوزة يكفي فيه بصرف الوجود الصادر من كل أحد، وتقييده في العيني بفرد خاص يختص بالمكلف الواحد، أو أفراد متعددة يختص كل منها بفرد من المكلفين، فإن كان هناك إطلاق يقتضي الأول، كما لو كان الخطاب بالفعل المني للمجهول - مثل: ليصل في المسجد ويحج البيت - عمل به، وإلا فإن كان هناك ظهور يقتضي تكليف بعض المكلفين أو جميعهم بأفراد تخصهم، كما هو ظاهر الخطاب بالفعل المني للفاعل - مثل: صلوا في المسجد وحج البيت - عمل عليه أيضاً.

وإن فقد الأمران كان المرجع لأصول العملية، وهي تختلف باختلاف الموارد.

فلو علم الشخص بتكليفه بالشيء في الجملة فبحث كانت العينة مستلزمة لخصوصية زائدة في المكلف به، وهي الفرد المبين للفرد الذي كلف به أو يأتي به الغير، كان مقتضى الأصل عدمها والاحتزاء بالوجود المطلق الصادر من أي شخص، بناءً على ما هو التحقيق من أن المرجع للرعاة مع

الشك في اعتبار الخصوصية في للأمور به، على ما يذكر في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

نعم، لو كان الفعل متعذراً عليه ودار الأمر بين كون التكليف عينياً يسقط بالتعذر المذكور وكونه كفائياً لا يسقط به، بل يجب عليه السعي لتحصيله من غيره كان مقتضى البراءة الأولى، للشك في أصل التكليف. وكذا لو علم الشخص بتكليف غيره بشيء ودار الأمر بين كونه عينياً مختصاً به وكونه كفائياً يشترك هو معه فيه، كما لو دار الأمر بين اختصاص أحكام الميت بالولي وعمومها لجميع المكلفين، فإن مقتضى الأصل براءة ذمة غير الولي من التكليف المذكورة.

الرابع: كما أن الأمر بالطبيعة يقتضي تكليف كل فرد من أفراد الموضوع تارة: بفرد منها بخصه، وأخرى: بوجودها المطلق المقابل للعدم المحض من أي فرد فرض، فيكون في الأول عينياً وفي الثاني كفائياً. كذلك النهي عن الطبيعة يقتضي نهى كل فرد تارة: عن إيجادها هو لها. وأخرى: عن أصل وجودها.

وعلى الأول يكفي في امتثال كل فرد بتركه هو، ولا يجب عليه منع غيره إلا بدليل خاص، كدليل الأمر بالمعروف.

أما على الثاني فكما يلزم كل مكلف ترك الطبيعة يلزمه منع الغير من القيام بها، تجنباً لأصل وجودها.

فهو نظير الوجوب الكفائي في نحو توجيه التكليف بالماهية، وإن اختلفا في كمية الامتثال، حيث يكفي في امتثال الوجوب الكفائي بفعل الواحد، ويعتبر في امتثال النهي المذكور ترك الكل.

لكن الفرق المذكور متفرع عسى الفرق بين الأمر والنهي مطلقاً في كيفية الامتثال، حيث يكفي في مثال الأول بصرف الوجود، ويعتبر في امتثال الثاني ترك تمام الأفراد.

نعم، الغالب في موارد النهي المذكور ثبوت النهي عن الخصوصية أيضاً، وهي المباشرة في حق كل فرد. مثلاً: النهي عن قتل المؤمن راجع إلى نهين: نهى عن مباشرة قتله عيناً عسى كل أحد، يكفي في امتثاله في كل مكلف تحبه له، ونهى للكل عن تحقق ذلك، تنحو يجب على الكل منع كل أحد منه، وهو راجع لوجوب حفظه عليهم، فمن لم يقتله ومنع من قتله امتثل النهين، ومن لم يقتله ولم يمنع من قتله امتثل الأول دون الثاني، ومن قتله مخالفاً معاً، ولذا يكون أشد [معصية من] الأول.

أما الوجوب الكفائي فكثيراً ما يصاحبه استحباباً عينياً للمباشرة، كما في أحكام الميت. فلاحظ.

المبحث السادس

في تقسيم المأمور به إلى

مطلق وموقت

وهذا التقسيم كسابقه وإن ذكر في الواجب إلا أنه لا يختص به، بل
يعم المستحب، بل قد يجري في المهي عنه، على ما يأتي الكلام فيه إن شاء
الله تعالى.

إذا عرفت هذا، فمن الظاهر أن الزمان لا بد منه في كل فعل حادث،
ومنه الفعل المأمور به، فهو من لوازم المأمور به العقلية التي يمتنع أصلها فيه
شرعاً للزوم اللغوية.

إلا أنه تارة: لا تؤخذ فيه خصوصية زمانية، بل يكون مطلقاً من حيثية
الزمان.

وأخرى: تؤخذ فيه خصوصية زمانية زائدة على ما يستلزمه عقلاً من
أصل الزمان.

والأول هو المطلق، والثاني هو الموقت.

ولعل هذا هو المراد مما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من أن
الزمان وإن كان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا أنه تارة يؤخذ فيه شرعاً،
وأخرى لا يؤخذ.

والأول لا يظهر من كلامه من أن الزمان الذي لا بد منه عقلاً

قد يؤخذ في الواجب، لما ذكرناه من أن ما لا بد منه عقلاً - وهو أصل الزمان - يمتنع أخذه شرعاً، وما يمكن أخذه شرعاً - وهو الخصوصية الزمانية - لا يقتضيه العقل.

هنا، وقد تقدم في المسألة الثانية من الفصل الخامس ما يتعلق بالمطلق، وأن إطلاق الأمر هل يقتضي العود في مقام الجعل أو الامتثال أو لا يقتضيه؟ ومن ثم كان المهم في المقام الكلام في الوقت. وقد قسموه إلى قسمين:

الأول: الموسع، وهو الذي يكون وقته أوسع منه، كالصلاة اليومية.

الثاني: المضيق، وهو الذي يكون وقته بقدره، كالصوم في نهار شهر رمضان.

وقد استشكل في الأول بما عن بعض القدماء من أنه يؤدي إلى جواز ترك الواجب، كما في المعالم.

فإن كان المراد به أنه يؤدي إلى جواز تركه في أول الوقت، وهو هنا في وجوبه فيه. فهو ليس محذوراً، لأن وجوبه لما كان مبنياً على السعة، تبعاً للمفروض الداعي له، فجواز الترك عن أول الوقت لا ينافيه، نظير جواز ترك الواجب التحبيري إلى بطله.

وإن كان المراد به أن سعة الوقت لما كانت تقتضي جواز التأخير عن أوله فقد يتعذر بعد ذلك، فهوت الواجب رأساً فوقاً لا عقاب معه، وهو هنا في وجوبه، لفرض القدرة عليه في الجملة.

فهو مبلغ: بأن السعة إنما تقتضي جواز تأخيره عن أول الوقت مع القدرة عليه في آخره، لا مع العجز عنه. نعم، يجوز تأخيره ظاهراً مع عدم

ظهور أمارات المعجز عنه في آخر الوقت لأصالة السلامة للعول عليها عند العقلاء - كما سبق في مسألة الفور والتراخي - وتعذر الواجب بعد ذلك وإن استلزم فوت الواجب، إلا أنه يكشف عن عدم جواز تأخيره عن أول الوقت، فهو لا يرجع إلى جواز تفويته واقعاً، ليس في وجوبه، بل تفويته مستند إلى خطأ أصالة السلامة، كخطأ سائر الطرق الظاهرية الذي قد يستلزم فوت امتثال التكليف فواتاً لا عقاب معه من دون أن ينافي بثبوته.

ثم إن الطاهر أن الأمر بالموسع راجع إلى الأمر بالطبيعة المقيمة بما في الوقت بما لها من أفراد متكررة طولية وعرضية، وكما يكون التعبير بين أفرادها العرضية عقلياً بسبب عدم دخول خصوصياتها في الغرض، كذلك التعبير بين أفرادها الطولية.

وما قد ينسب إلى جماعة عنهم - لعلنا - من كون التعبير بين الأفراد الطولية شرعياً في غير محله.

على إشكال في النسبة، لأن الذي حكاه في الأصول عنهم أن الواجب الموسع ينحل إلى واجبات تجميعية.

ولعل مرادهم بذلك مجرد بيان صحة التكلف به والاجتزاء بأي فرد منه في مقام العمل، لا التعبير الشرعي المقابل للتعبير العقلي. والأمر سهل.

كما استشكل في الثاني - وهو للمضيق - بما أشار إليه بعض الأعظم (قدس سره) وغيره من أنه لا بد من تقدم البعث على الانبعاث ولو آناء ما، فإن كان حدوث البعث والتكليف سابقاً على الوقت لزم تقدم المشروط على شرطه، وإن كان مقارناً لأوله لزم تأخر الانبعاث عنه، فيكون الوقت أوسع من الواجب لا بقدره.

وقد يدع بوجهين:

الأول: ما ذكره بعض الأعظم (قلس سره) من أن لزوم تقدم البحث على الانبعاث وإن كان بديهاً، إلا أنه ليس تقدماً زمانياً، بل رتبياً، كما هو الحال في جميع العلل مع معلولاتها، وحينئذ لا مانع من كون أول الوقت زماناً لكل من التكليف والانبعاث للمكلف به.

نعم، لا بد من العلم قبل الوقت بحدوث التكليف عنده، ليتمكن من الانبعاث فيه، بخلاف العلم بالموضوع - وهو الوقت - فلا يعتبر تقدمه عليه.

بل أنكر بعض مشايخنا لزوم تقدم الزماني حتى للعلم بالتكليف، مدعياً أن للعلم بالتكليف للمستلزم للعلم بترتب العقاب متقدماً على الامتنال والانبعاث طبعاً، لا زماناً. ()

لكنه يشكك: بأن الإندفاع لما كان مشروطاً بالعلم بالتكليف المعلي فهو موقوف على العلم بعمل التكليف كروياً، ويتحقق موضوعه، ومعه الوقت - بناءً على كونه شرطاً للتكليف أيضاً - فلا وجه لما ذكره بعض الأعظم (قلس سره) من الفرق بين العلم بالحكم والعلم بالموضوع.

كما أن الظاهر أنه لا بد في تأثير العلم بالحكم الفعلي - المترتب على العلم بالأمرين - في النفس بنحو يستلزم فعلية الإندفاع من مضي زمان ما، كما هو الحال في سائر الدواعي للعمل، حيث لا بد من مضي زمان ما على الالتفات إليها، لتستحكم في النفس وترتب عليها الإندفاع، كما قد ينضج بالرجوع للمرتكزات.

الثاني: أن الكلام فيما إذا كان الوقت قيداً للواجب، لا للوجوب، وحينئذ لا مانع من دعوى سبق الوجوب على الوقت بنحو الواجب المعلق.

اللهم إلا أن يكون مبنى الإشكال على امتناع الواجب للمعلق، كما هو مختار بعض الأعظم (قدس سره).

لكن عمدة الإشكال في المعلق هو امتناع فعلية التكليف بالأمر المتأخر، لعدم كونه اختيارياً فلا يمكن الانبعاث نحوه، كي يمكن البعث إليه، وهو إنما يقتضي امتناع تأخر المكلف به عن التكليف مدة أطول مما يقتضيه الترتب بين البعث والانبعاث، أما مع فرض لزوم تأخر الانبعاث عن البعث آنأ ما - كما هو مبنى الإشكال في المضيق - فلا محذور في تأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب بقدر ذلك، بل لا فائدة حيث في سعة زمان الواجب يهت بهت بمقارن الوجوب زماناً.

وعلى ذلك لا مانع من البناء على كون زمان الواجب بقدره، مع تقدم زمان الوجوب عليه بالقدر اللازم في الترتب بين العلم بالحكم الفعلي والانبعاث.

نعم، كثيراً ما لا يتيسر العلم بدخول الوقت ومخروجه مقارناً لأول وآخره، بل لا يعلم بدخوله إلا بعد مضي شيء منه، ولا بمخروجه إلا بعد مدة من مضيه، لعدم وضوح حدوده - كالغمر والظهر والغرب - بنحو التحقيق.

كما أن الفعل المأمور به قسماً يتيسر تهيئة جميع مقدماته، بحيث يشرع فيه بمجرد دخول وقته كالصوم، بل كثيراً ما يحتاج لبعض المقدمات القريبة التي تستغرق زمناً ولو قليلاً، كالتمطيط لدخول للمسجد.

ومن هنا كان الظاهر انحصار الواجب للمضيق عادة بما إذا كان أمراً استمرارياً يمكن الشروع فيه قبل الوقت والبقاء عليه بعده، لا بنية الوجوب في تمامه، بل ليقع ما يجب منه في تمام الوقت، كما في مثل الإمساك للصوم

والكون في المسجد للاعتكاف، حيث يمكن الشروع فيهما قبل العصر والبقاء عليهما لما بعد المغرب ليحصل للتصويب مهما في تمام وقته وبين الحدين، ويكون الطرفان المكتفان له مقدمة عمية، ليتيسر بها إحراز الامتثال، وفي مثل ذلك لا يهم البناء على مقارنة البعث للانبعاث أو على الترتب بينهما.

وهذا بخلاف مثل الصلاة، حيث لا مجال لتوقيتها بوقت خاص بنحو يشرع بها في أوله، ويصرغ منها في آخره، وتطابقه دقة، لتعسر امتثالها بالنحو المذكور، بل تعذره عادة.

بقي في المقام أمور

الأول: لا ريب في عدم دلالة الأمر بالموقت بوجه على وجوب تداركه بعد الوقت لو فات فيه، كما ذكره غير واحد لأن التوقيت من أنحاء التقييد وحيث كان تعذر القيد موجباً لتعذر التقيد تبين كصور دليل الأمر بالمقيد عن إثبات وجوب فاقد القيد عند تعذره، بل قد يكون ظاهراً في عدم وجوبه، كما لو كان مفاد التقييد حصر العمل المشروع بالمقيد لا مجرد الأمر به، كما في مثل: «(لا صلاة إلا بطهون)»^(١) فلا بد في وجوب التدارك بعد الوقت من دليل آخر غير دليل الأمر بالموقت.

وتوضيح الكلام في ذلك يقتضي الكلام أولاً في أنحاء التقييد بالوقت الممكنة ثبوتاً، ثم في مفاد الأدلة إثباتاً.

المقام الأول: في مقام الثبوت

لما كان أخذ الوقت في الواجب عبارة عن تقييده به فأخذ القيد في الواجب يكون ..

ثارة: لغرض مستقل عن غرضه موقوف على الإتيان بالواجب مقارناً للقيد، من دون أن يكون القيد دخيلاً في مصلحة الواجب، كما لو وجبت الصلاة في المسجد لمصلحة إشغال للمسجد من دون دغل له بمصلحة الصلاة. وهو راجع إلى كون القيد واجباً في واجب.

وأخرى: لتوقف غرض الواجب عليه في ظرف التمكن منه، بنحو لو أحل به حيثنظر فقد أحل بغرضه، لكنه مع تعذره بسقط دخله فيه رأساً، ويكون الفاقد للقيد حيثنظر محصلاً لتمام الغرض.

وثالثة: كالثانية إلا أنه مع التعذر يسقط دخله بالإضافة إلى بعض مراتب الغرض، فيكون الماقد في ظرف تعذر القيد محصلاً لبعض الغرض بالنحو اللازم للحفظ.

ورابعة: يكون لتوقف غرض الواجب عليه مطلقاً حتى في ظرف تعذره، بحيث لا يكون الماقد مع التعذر محصلاً لشيء من الغرض، لكن يحدث بفوت الغرض غرض آخر مبين له يقتضي تكليفاً آخر مبيناً للتكليف بالقييد من سنخ التدارك له، كالضمان بسبب الإتلاف، أو العقوبة عليه، كالحد والتعزير والكفارة.

وخامسة: كالرابعة، لكن من دون أن يحدث غرض يقتضي تكليفاً آخر.

وربما كانت هناك بعض الصور الأخرى، إلا أنه لا أثر لها أو يظهر حكمها من الصور التي ذكرناها.

وهذه الصور تختلف من جهات ..

الأولى: أنه في الصورتين الأخيرتين لو تعذر القيد لا يجب الفاقد أصلاً،

بخلاف الصور الثلاث الأول.

الثانية: أنه في الصورة الثانية يجوز تعجز النفس عن القيد، لحصول تمام الغرض بالفاقد في ظرف العجز عنه، بخلاف بقية الصور.

الثالثة: أنه في الصور الأربع الأحقة لو أتى بالفاقد للقيد في ظرف القدرة عليه لم يكن مشروطاً ولا امتثالاً، لعدم مطابقتها للمأمور به، فلا يجزأ به إلا بدليل خاص من باب الاجتزاء بعجز المأمور به عنه، بخلاف الصورة الأولى، لفرض عدم توقف غرض أصل الواجب على القيد، فيصح ويقع امتثالاً لأمره، وإن لم يمثل أمر القيد.

وحينئذ إن كان موضوع الأمر بالقيد هو الإتيان بذات الواجب مقارناً له وجهت إعادته مع القيد وإن سقط أمره، كحصول المصلحة بالقيد، وإن كان موضوعه الإتيان بالواجب كما هو واجب مقارناً له تعيين سقوط أمر القيد، لتعذر امتثاله بارتفاع موضوعه بعد مرض سقوط أمر القيد بالامتنال.

وعليه يتجه عدم صحة العاقد بقيد لو كان عبادة مع الالتفات لذلك، لأن استلزامه تفويت مصلحة القيد الواجب موجب لمبعديته، فيمتنع التقرب به.

الرابعة: أنه لو شك بعد تعذر القيد في الامتنال بالمقيد حين القدرة عليه كان مقتضى قاعدة الاشتغال في الصورة الأولى الإتيان بذات الواجب، لما عرفت من رجوعها إلى تكليمين أحدهما بالذات والآخر بالقيد، فسقوط الثاني بالامتنال أو التعذر لا يباي بقء الأول، وحيث كان الشك في امتثاله كان مقتضى قاعدة الاشتغال الإتيان به.

كما أنه في الصورة الرابعة والخامسة لا مجال لقاعدة الاشتغال، لعدم

يسقط التكليف المعلوم بالامتنال أو التعذر، غاية الأمر أنه يحتمل حدوث تكليف جديد في الصورة الرابعة، وهو أجنبي عن مفاد قاعدة الاشتغال. بل قد يدعى ذلك أيضاً في الصورة الثانية والثالثة، للعلم سابقاً بالتكليف بالقيّد، والمفروض سقوطه بالامتنال أو التعذر، مع الشك في تجديد التكليف بالفاقد للقيّد.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لأن اشتراك التكليف بالفاقد للقيّد بعد تعذره مع التكليف بالواحد له حين القدرة عليه في تمام الغرض في الصورة الثانية مستلزم لرجوعهما إلى تكليف واحد تخيري تابع لغرض واحد يشك في امتثاله.

ومرجع التكليف المذكور إلى التكليف بأحد أمرين: الإتيان بالواحد للقيّد حين القدرة عليه، والإتيان بالفاقد له حين تعذره، ولذا لا يجب حفظ القدرة على القيد، نظراً للتخيير من أول الأمر بين الإتيان بالتمام حين الحضر، والإتيان بالقصر حين السفر، فتعذر القيد على تقدير عدم الامتنال لا يوجب تبدل التكليف، بل تبدل الامتنال لتبدل طرف التخيير المقدور، وحيث فرض الشك في امتثال التكليف بالطرف الأول كان مقتضى قاعدة الاشتغال إحراز الفراغ منه بامتناله بالطرف الثاني، نظراً ما لو شك المكلف بعد السفر في أنه صلى تماماً قبله.

كما أن اشتراك التكليف بالفاقد للقيّد بعد تعذره مع التكليف بالواحد له حين القدرة عليه في بعض الغرض في الصورة الثالثة مستلزم لانحلال التكليف - تبعاً للغرض - إلى تكليفين: تعييني بالواحد للقيّد بلحاظ توقف بعض مراتب الغرض عليه، وتخيري بأحد أمرين: الإتيان بالواحد له - فنرف

القدرة عليه، والإتيان بالفاقد له في طرف العجز عنه، ومع الشك في الامتنال في طرف القدرة على القيد وإن كان يعلم بسقوط الأول إما بالامتنال أو التعذر، إلا أنه لا يعلم بسقوط الثاني، بل يحتمل بقاؤه وعدم امتناله، فيجب إحراز الفراغ عنه بالإتيان بالمقد، نظير ما سبق في الصورة الثانية. فلاحظ.

المقام الثاني: في مقام الإثبات

من الطاهر أنه لا مجال لحمل التقييد بالوقت على الصورة الثانية، لما سبق من أن لازمها جواز التعجز عن القيد، مع وصوح لزوم المحافظة على الوقت في الوقت وعدم جواز تأخيرها عنهم فيلزم أمره بين الصور الأربع الأخرى.

وحينئذ فتارة: يكون لدليل الواجب التوقيت إطلاق يقتضي وجوبه خارج الوقت، بأن استبعد التوقيت من دليل منمصل. وأخرى: لا يكون له إطلاق يقتضي ذلك.

كما أن دليل التوقيت تارة: يكون ظاهراً في انحصار الواجب بالوقت، بحيث لا يجب بعده، نظير قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بطهر»^(١) في عدم مشروعيها بدونها. وأخرى: لا يكون ظاهراً في ذلك، بل في مجرد لزوم الإتيان به في الوقت.

(١) راجع الوسائل ج ١، باب: ١ و ٢ من أبواب الوضوء.

فإن كان للدليل الواجب إطلاق يقتضي وجوبه خارج الوقت، ولم يكن للدليل التوقيت ظهور في انحصار الواجب بالوقت، لزم البناء على وجوبه بعد الوقت لو لم يوت به فيه، عملاً بالإطلاق المذكور.

وأمكن حيثنّز حمله على الصورة لأولى، وإن لم يظهر أثرها المتقدم، وهو صحة الفعل العاقد للقيّد مع التمكن منه، لإمتناع فرض ذلك في الوقت، لاستحالة انعكاس الفعل عنه مع القدرة عليه، وليس هو كسائر القيود - كالطهارة - مما يمكن حمله على الفعل عنه مع لقلرة عليه، ليكون عدم صحته حيثنّز مانعاً من حمل التقييد به على الصورة المذكورة.

كما يمكن حمله على الصورة الثالثة الراجعة لكونه قيداً حال القدرة عليه، دون حال تعذره.

ودعوى: أنه يلغو التقييد بالنحو المذكور في الوقت، لأنه في حال وجوده يمتنع انعكاس الفعل عنه، وليس هو كغيره من القيود التي يمكن انعكاس الفعل عنها حال القدرة عليها كي يجمع التقييد منه.

مدفوعة: بأنه يكفي في رفع لغوية التقييد بالوقت في خصوص حال القدرة عليه لزوم المحافظة عليه، الذي سبق أنه اللازم في هذه الصورة.

وإنما يتصح لزوم اللغوية في الصورة الثانية التي لا يجب فيها المحافظة على القيد، والتي سبق عدم احتمالها في المقام.

وإن كان للدليل التوقيت ظهور في الانحصار لزم البناء على عدم وجوبه بعد الوقت وإن كان لدليله إطلاق، لوجوب رفع اليد عن المطلق بالمقيّد، ويتردد بين الصورة الرابعة والخامسة.

وأما لو لم يكن له ظهور في الانحصار ولا كان للدليل الواجب إطلاق،

فلا طريق لإثبات وجوبه بعد الوقت ولا لنفيه، بل يتردد بين جميع الصور الأربع المذكورة.

وربما يدعى أن مقتضى قاعدة ليسور - بناء على شمولها للشروط - وجوبه بعد الوقت، وإن تعدر خصوصية الوقت حيث لا يوجب سقوط الواجب من أصله.

بل لو ثبت كإمكانها وجوبه بعده حتى لو كان للدليل التوقيت ظهور في الانحصار، لحكومتها على أدلة الأجزاء والشرائط الظاهرة في الارتباطية بينها مطلقاً، المستلزم لسقوط الواجب بتعدد بعضها.

لكن الطاهر عدم تمامية القاعدة من أصلها، على ما ذكرناه في التنبيه الخامس من مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين. فراجع.

ومسألة كان المرجح فيها لو لم يكن للدليل الواجب إطلاق ولا لدليل التوقيت ظهور في الانحصار هو الأصول العملية. والطاهر أن المحكم أصل البراءة.

ولا مجال لاستصحاب وجوب الواجب بعد الوقت، لاحتمال كون الوقت قبله في الواجب، لا واجباً به مستقلاً عنه - كما في الصورة الأولى - فيكون ما بعد الوقت مبيناً لما علم وجوبه سابقاً، ومع احتمال تعدد الموضوع لا يجري الاستصحاب، ولا عبرة بانضمام العربي في وحدة الموضوع، على ما ذكره في محله.

الأمر الثاني: لو فرض قصور دليل الواجب عن إثبات وجوبه بعد الوقت، لعدم الإطلاق فيه، أو لظهور دليل التوقيت في الانحصار فقد ورد

في كثير من العرائض والتوافل، كالصلاة والصوم وغيرهما.

وحينئذ يقع الكلام في أن القضاء من منخ الأداء، إما لوفائه بتمام غرضه مع كون مصلحة الوقت مهابة لمصلحة الواجب - كما هو مقتضى الصورة الأولى - أو لوفائه ببعض مصلحته، لكون الوقت دخیلاً في بعض مراتبها - كما هو مقتضى الصورة الثالثة - أو أنه من منخ آخر لا يكون محصلاً لشيء من مصلحة الأداء، لفوتها بتمامها بفوت الوقت، وإنما هو تدارك لفوته، نظراً لتدارك فوت الصحة بالدواء، فيناسب الصورة الرابعة.

وقد سبق ظهور الفرق في جريان قاعدة الاشتغال عند الشك بعد الوقت في الامتثال فيه، حيث تجري في الصورة الأولى والثالثة، دون الرابعة. إذا عرفت هذا فقد ذكر بعض الأعظم (قدس سره) أن الصورة الأولى والثالثة وإن كانتا ممكنتين ثبوتاً، إلا أن ما هو أدلة القضاء هو الصورة الرابعة، لأن طاهر لفظ القضاء هو تدارك ما فات في وقته، ولا معنى للتدارك في الصورتين المذكورتين، حيث يكون الفعل خارجاً للوقت مأموراً به بنفس الأمر فيهما.

وفيه: أنه إن أريد بتدارك ما فات في وقته بمجرد الإتيان بالواجب بعد وقته، فهو لا ينافي الصورتين المذكورتين، وإن أريد به تدارك النقص الحاصل بسبب فوت الواجب، بحيث يكون الفرق بين الأداء والقضاء هو الفرق بين حراسة المال المانعة من تلعه وصمائه بعد تلفه بسبب التفريط في الحراسة، فهو بعيد عن المرتكز عرفاً لمعنى القضاء، بل يتركز عرفاً أن ما يوتى به قضاء لشيء من منعه لا مهابة له، ولذا لا يصدق القضاء في المثال المذكور ونظائره من الأمثلة العرفية والشرعية، ويطلق عند العرف على مثل أداء الدين

بعد وقته وعند المشرعة على الصوم بعد شهر رمضان لمن تركه فيه لمرض أو سفر مع ظهور دليله في أنه من سنحه.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعذّة من أيام أخر... شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن... فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعذّة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العذّة... (١) فإنه ظاهر في وحدة الأمر تبعاً لوحدة الفرض والملاك، وإن اختلف الزمان الواجب فيه الصوم باختلاف الأحوال، كما يناسب صبره المتضمن فرض الصيام أياماً معدودات، وديته المتضمن تفصيل القضاء بقوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَكْمِلُونَ﴾، حيث لا يناسب إحصاء فرض الصوم ورمضان وأن صوم المسافر والمريض بعده حرم لما حصل لهما من نقص بسبب الإطمار فيه، نظير الضمان في المثال المتقدم.

ويؤيد ما ذكرنا تفسير اللغويين للقضاء بالأداء والوفاء للدين أو العهد أو نحوهما. وهو الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِذَا مَا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾ (٢) وقوله: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ لِحَبِّهِ﴾ (٣) وقوله: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ بِعُتُوبٍ

(١) سورة البقرة : ١٨٣ - ١٨٥.

(٢) سورة القصص : ٢٩.

(٣) سورة الأحزاب : ٢٣.

قضاها»^(١) وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْكُمْ﴾^(٢) وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مِنَ الصَّلَاةِ فَادْكُرُوا اللَّهَ﴾^(٣) وقوله (صلى الله عليه وآله): «مرحبا بقوم قضاوا الجهاد الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر»^(٤) إلى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة في الكتاب والسنة وغيرهما الطاهرة في أن قضاء الشيء هو أدائه بنفسه، والظاهر عدم خروج المعنى للتشريحي الحادث عن ذلك، وإن اقتص بما إذا كان بعد الوقت.

هذا، وقد أهد (قلم سره) مدعاه بثبوت القضاء في الحج والصوم للمنفورين، مع أن الوجوب تابع لقصد النادر، وهو في الفرض لم يتعلق إلا بالعمل للمقيد بزمان خاص، فيستحيل بقاء الأمر التابع لقصد بعد فوت الوقت المقصود.

ويندفع: بأن قضاء الحج بالمنور ليس عليه دليل إلا الإجماع كما قيل، ولا يعلم من حال المجمعين إرادة المعنى الخاص من القضاء، بل لعلهم نزلوا البديلية منزلة القضاء.

وأما قضاء الصوم المنور فأكثر نصوصه قد تضمنت وجوب يوم بدل يوم أو مكان يوم^(٥)، ولم أعر على ما تضمن لفظ القضاء إلا غير صالح بن عبد الله: قلت لأبي الحسن موسى (عليه السلام): إن أعني جهن ففعلت

(١) سورة يوسف : ٦٨.

(٢) سورة البقرة : ٢٠٠.

(٣) سورة النساء : ١٠٣.

(٤) راجع الرسائل ج ١١، باب: ٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

(٥) الوسائل ج ٧، باب: ٧ من أبواب بنية الصوم الواجب، و ج ١٦، باب: ١٠ من كتاب

على نفسي صوم شهر، فصمت. فرمى أثنائي بعض إخواني فأفطرت أياماً أفأقضيه؟ قال: «(لا بأس)»^(١).

ومرسل عبد الله بن جندب عن أبي عبد الله (عليه السلام): أنه سأل عن رجل جعل على نفسه نذراً صوماً فحضرته نية في زيارة أبي عبد الله؟ قال: «(يخرج ولا يصوم في الطريق، فإذا رجع قضى ذلك)»^(٢).

وهما - مع عدم صراحتهما في الصوم المعين - قد يحملان على تحريم التسامح في الإطلاق.

هنا، مع قرب أن يكون تشريع القضاء مبنياً على لحاظ الشارع القيود المأخوذة في المنور بنحو الأحلال تبعداً، وإن كانت مأخوذة في النذر بنحو الإرتباطية، ولذا ورد وجوب أداء المنور مع تعذر بعض قيوده الأخر غير الوقت^(٣).

فلا يخرج بذلك عما ذكرنا من كون القضاء ارتكازاً من سح الأداء ناشئ عن ملاكه وغرضه.

وأما ما ذكره بعض أفاضل العصر (رحمه الله) من أن القضاء لما كان هو تدارك ما فات فهو مختص بالصورة الرابعة، لأن ما فات من مصلحة الوقت في الصورة الأولى والثالثة لا يقبل التدارك، وما يقبل التدارك - وهو

(١) الوسائل ج ٧، باب: ١٧ من أبواب بقية الصوم الواجب، حديث: ٢.

(٢) الوسائل ج ١٦، باب: ١٣ من أبواب كتاب النذر والعهد، حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل ج ٧، باب: ١٣ و ١٦ من أبواب بقية الصوم الواجب، وج ١٦، باب: ٨

وباب: ٢٠ من كتاب النذر والعهد وغيرهما.

أصل الواجب — لا فوت بالإضافة إليه، بل هو كالأوجبات المطلقة متى ما أتى به يكون أداء.

ففيه: أن تفسير القضاء بذلك لم يرد في كلام الشارع أو نحوه ممن يؤمن عليه الخطأ في تحديد المفهوم، وإنما ورد في كلام بعضهم للتعبير عما ارتكز في معنى القضاء، فلا مجال للخروج به عما ذكرنا من المعنى الإرتكازي له، بل لابد من كون ذكر الفوت مبتدأً على ملاحظة فوت الوقت من حيثية دخله في بعض مراتب ملاك الواجب، لا لتحقيق الفوت بلحافظ أصل الواجب، وإلا لم يصدق معه القضاء، لما سبق.

وبالحملة: لا ينبغي التأمل بعد الرجوع للمرتكزات العرفية والمتشرعية في كون القضاء من منغ الأداء، وإن كان ماقلاً ^{للمصروحية} للدخيلة في بعض مراتب مصلحته.

ومن هنا كان للتصرف من إطلاع دليل القضاء أحد جميع ما يعتبر في الأداء فيه لو فرض إجمال أمره من هذه الجهة.

نعم، اشتهر عند المشرعة إحلاقه تبعاً لكثير من الاستعمالات الشرعية على مخصوص ما إذا كان الفئات مصلحة الوقت، دون غيره من القيود الشرعية التي لا يكون تعللها مسقطاً لأصل الواجب، حيث لا يصدق على فاقدها عند التعذر بالمعنى المذكور.

كما لابد من كون مصلحة الوقت من مراتب مصلحة الواجب، بحيث يكون الوقت وقتاً للواجب، كما في الصورة الثالثة، فلو لم تكن من مراتبها وكانت مستقلة عنها لم يصدق القضاء، كما في الصورة الأولى.

فلو نذر المكلف أن يأتي بالصلاة في وقتها المفضلتي فلم يأت بها فيه

لا يصدق على الاتيان بها بعد ذلك القضاء، كما لا يصدق الفوت بالإضافة إليها، لعدم كون النذر موجباً لتوقيتها.

ومنه يظهر عدم صلته مع الإخلال بالفورية - بناءً على وجوبها - لو كانت واجبة بملاك آخر، لا قيداً في الواجب.

ولذا لا يكون وفاء المماطل بالدين قضاءً، إلا إذا كان الدين موقتاً، وإن وجبت المبادرة في الوفاء مع إطلاق لدين - أيضاً - بملاك حرمة حبس الحق عن أهله.

كما ظهر بذلك - أيضاً - أنه لا بأس بإطلاق الفوت والقضاء فيما لو استفيد وجوب الواجب خارج الوقت من إطلاق دليل الواجب مع عدم ظهور دليل الوقت في الانحصار. ولا مجال لما يظهر من غير واحد من الإشكال في ذلك.

نعم، لا بد من كون المستعاد من دليل الوقت توقيت الواجب به، بحيث يكون دخیلاً في ملاك، لا مجرد وجوب إيقاعه فيه بملاك آخر، من باب أنه واجب في واجب.

هذا كله لو كان الأمر بالفعل بخارج الوقت متضمناً لعنوان القضاء، أما لو لم يكن كذلك، بل تضمن مجرد الأمر به بعنوانه فالظاهر أن المنصرف منه عرفاً كونه من منخ ما وجب في الوقت لإتمام منخ الغرض منهما، لا مبيناً له، كما في الصورة الرابعة، فالوقت دخيل في بعض مصلحة الواجب، لا في تمامها، ليكون الوجوب بعد الوقت بلحافظ مصلحة أخرى مبينة لمصلحة الواجب في الوقت. وعليه يكون قضاء بالمعنى المتقدم وإن لم يصرح بلفظه.

كل ذلك بسبب مألوية ذلك وشيوعه عند العرف والمشرعة، واستبعاد اختلاف منفع الغرض مع الاتفاق في الجنس.

وقد تحصل من جميع ما سبق: أنه مع إطلاق دليل الواجب وعدم ظهور دليل الوقت في الانحصار يكون وجوب الإتيان بالوقت بعد الوقت مستغداً من نفس دليل الواجب بلا حاجة إلى دليل آخر. وفي غير ذلك لا بد فيه من دليل محاص، وهو دليل القضاء.

لكن الدليل المذكور لا يكشف عرفاً عن أمر مبين للأمر الأول، تبعاً لتباين متعلقيهما واختلاف منفع الغرض منهما، بل عن حال الأمر الأول، وأنه ينحو يقتضي التكليف بالوقت بعد الوقت قضاءً له، لإمكان استيفاء بعض مصلحته، وأن المأني به بعد الوقت من منفع المأني به قبله.

وعليه فما اشتهر من أن القضاء بأمر جديد - في غير صورة الإطلاق المتقدمة - إنما يصح لو أريد به أنه محتاج للأمر في مقام الإثبات من دون تعدد فيه ثبوتاً. فتأمل جيداً.

والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الأمر الثالث: كما يمكن أن يكون الوقت ينحو يجب قضاؤه بعد الوقت يمكن أن يكون ينحو يجزي تقديمه عليه.

وأجزاء ذلك قارة: يكون لوفاء الفعل السابق بالغرض، فلا يجب الفعل في وقته لاستيفاء غرضه.

وأخرى: يكون لما نعتته من تحصيل الغرض ينحو يتعذر استيفاءه بالفعل في الوقت.

أما الأول فلا بد فيه من كون الوقت شرطاً للتكليف، ليمتنع الامتنال

بالفعل السابق عليه ويكون من تقديم لمعل على وقته، إذ لو لم يكن الوقت شرطاً له وكان التكليف فعلياً قبله فلا مجال لتوقيت نفس الواجب به بعد فرض وفاء الفعل السابق عليه بعرضه، ومع إطلاق التكليف والمكلف به معاً بالإضافة إلى الوقت لا يكون الفعل السابق عليه مقدماً على وقته، بل امتثالاً لتكليفه في وقته.

وأما الثاني فكما يمكن مع اشتراط التكليف بالوقت يمكن مع إطلاقه، حيث يكون الوقت شرطاً للواجب بسبب عدم ترتب عرضه عليه إلا فيه، فيكون تقديمه عليه تقديماً للواجب على وقته مطلقاً.

لكن لا بد من التمسك به لو كان التكليف فعلياً أو علم بتحقيق شرط فعليته بعد ذلك، لما فيه من تعويض الغرض الفعلي في وقته، وإن كان مسقطاً للواجب في وقته لوجبه به وعولف لهي.

هذا، وحيث كان ظاهر الإجزاء هو الوفاء بالعرض كان ظاهر التعبير به في الأدلة إرادة الوجه الأول، لا الثاني.

الأمر الرابع: حيث سبق أن الموسع هو الذي يكون وقته أوسع منه، والمضيق هو الذي يكون وقته بقدره فقد قال سيدنا الأعظم (قدس سره) في حقايقه: «ويستتبع أن يكون الزمان أضيق، لأن التكليف بالفعل تكليف بالتحال، نعم، قد يكون الزمان وقتاً لبعضه، كما في من أدرك ركعة من الوقت، بناءً على كون خارج الوقت ليس وقتاً لباقى الفعل، كما هو الظاهر، لعدم التلازم بين الترتيلين، كما ذكرناه في محله».

وكأنه أشار إلى ما ذكره في مستمسكه في شرح المسألة الحادية عشرة من فصل أوقات الفرائض التي تعرض فيها لذلك.

قال (قلس سره): «ثم إن الظاهر من النص والفتوى تنزيل الصلاة الواقع منها في الوقت ركعة منزلة الصلاة الواقع تمامها فيه، ومقتضاه ترتيب أحكامها عليها، لا تنزيل خارج الوقت لمساوي لثلاث ركعات - مثلاً - منزلة نفس الوقت، ليكون مفاده ترتيب أحكامه عليه. فلاحظ». وما ذكره (قلس سره) في محله، لعدم تعرض الأدلة للوقت بنحو تقتضي سعة، بل لنفس الصلاة بنحو تقتضي إحراجها وتمايمتها، ففي خبر الأصمغ بن نباته: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «من أدرك من العداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة» (١)، لكن لم يتضح صاحباً الأثر العملي لذلك.

وقد يستفاد منه (قلس سره) هناك ظهور الأثر في وجوب المبادرة، إذ بناءً على استفادة صفة الوقت من المصوح يجوز تأخير الصلاة إليه اختياريًا، حيث تقع في وقتها، وبماً على دلالتها على كون الوقت لبعض الصلاة، لتمحيضها في تنزيل الصلاة الواقع بعضها خارج الوقت منزلة الصلاة الواقع تمامها فيه، يجب المبادرة بالصلاة وإيقاعها تمامها في الوقت، عملاً بمقتضى التوقيت.

وبشكل: يعلم الفرق بين الوجهين في ذلك، لأن مفاد دليل التوقيت تعيين الوقت ووجوب إيقاع الصلاة تمامها فيه، فإن كان مفاد التنزيل توسيع الوقت كان حاكماً على دليل التوقيت بلحاظ مفاده الأول، وإن كان مفاده تنزيل الصلاة الواقع بعضها في الوقت منزلة الصلاة الواقعة فيه تمامها كان حاكماً عليه بلحاظ مفاده الثاني.

فالظاهر عدم تبعية وجوب المبادرة وعدمه لأحد الوجهين، بل إن كان

للتزليل المذكور إطلاق يشمل حال الاختيار - كما هو مقتضى الخبر المتقدم -
لم تحجب المبادرة، لما ذكرنا من حكومته على دليل التوقيت بلحافظ أحد
مفاديه.

وإن لم يكن له إطلاق كذلك، بل كان مختصاً بحال الاضطراب، وجبت
المبادرة مع التمكن، عملاً بدليل التوقيت، حيث لا يكون دليل التزليل حاكماً
عليه إلا في حال التعذر لضيق الوقت - وبسوء الاختيار - فتجب المبادرة
معه إلى الصلاة ولا يجوز تأخيرها بعد الوقت محافظة على الوقت الاضطراري
بعد تعذر الاختياري.

الأمر الخامس: أشرنا في أول الكلام في هذا التقسيم إلى عدم
اختصاصه بالواجب، بل يجري في المستحب.
وأما المنهي عنه - من المكروه والمحرّم - فالظاهر جريانه فيه أيضاً،
لإمكان اختصاص الفعل المهي عنه بزمان خاص، تبعاً لاختصاص المفسدة به،
ولا إشكال فيه مع كون الوقت مصيقاً، حيث يقضي تركه في تمام الوقت.
وأما فرض كونه موسعاً بهو نكرو المفسدة مقتضية ترك الفعل في
بعض الوقت غير المعين لا في تمامه، فهو وإن كان ممكناً، إلا أنه لا يتناسب
النهي، لما سبق من ابتناؤه على استيعاب أمراد المهي عنه بالترك، لا البدلية
فيها، فلا بد في مطابقة التكليف للملاك من أن يكون بصورة الأمر بالترك مدة
من الزمان في ضمن الوقت، كالأمر بترك الماء ساعة من يوم خاص، أو ترك
السفر يوماً من شهر خاص، فتكون السعة في المأمور به لا في المنهي عنه.
كما أنه يمكن فيه تشريع القضاء وجراء الترك قبل الوقت عن الترك فيه
على النحو المتقدم في الواجب.

المبحث السابع

في تقسيم المأمور به إلى تعدي وتوصلي

وينبغي تمهيد الكلام بذكر أمور:

الأمر الأول: المراد بالتعدي في هذا التقسيم ما يتوقف سقوط أمره على موافقته بوجه قربي من الأمر - على الكلام الآتي في تحديد الوجه القربي - والتوصلي بخلافه، فيسقط أمره بمجرد حصوله. ولعلنا إلى ذلك ترجع عباراتهم على اختلافها الذي قد يكون ناشئاً من اختلافهم في كيفية أخذ الوجه القربي واعتباره، وهو أمر يأتي الكلام فيه، ولا ينبغي التعرض له هنا، بل يقتصر هنا على التعريف بالرسم بذكر الأثر المتفق عليه عند الكل.

وأما تفسير التوصلي بما يمكن الإتيان به لأجل فائدته للعلم بهاء، والتعدي بما لا يمكن أن يؤتى به إلا للتعبد بأمر المولى من دون أن يعلم بالفائدة الموجبة للأمر به - كما قد يفسر لقدماء - فهو مصطلح آخر خارج عن محل الكلام في المقام.

الأمر الثاني: هذا التقسيم ككثير من التقسيمات السابقة لا يختص بالواجب، بل يجري في المستحب بلا إشكال، وإن قصرت عنه بعض كلماتهم.

وأما جريانه في المنهي عنه فهو مبني على ما يأتي الكلام فيه من أن
القصد القربي في التعبدية هل هو من شئور المتعلق المأخوذة فيه، أو هو أمر
خارج عنه يعتبر فيه شرعاً بأمر آخر، أو عقلاً في مقام الامثال.

فعلى الثاني يجري التقسيم في النهي، حيث لا يقتضي النهي عن الماهية
إلا محض الترك، وإن أمكن لزوم التقرب فيه لأمر خارج عنه تارة فيكون
تعبدياً، وعدمه أخرى فيكون توصلياً.

أما على الأول - الذي هو الظاهر - فلا يجري في النهي، بل لا يكون
النهي إلا توصلياً، ولا يكون التعبدية إلا أمراً، لأن قصد التقرب أمر
وجودي، ومقتضى الخطاب تحقيقه لا تركه، وما يقتضي فعل المتعلق هو الأمر
لا النهي.

عائته أن للأمور به التعبدية تارة: يكون هو الفعل المقيد بالقصد
القربي، كالصلاة. وأخرى: يكون هو الترك المقيد به، كالصوم. ولعل
ارتكازية الأول هي المشا لعتهم للصوم مأموراً به تعبدياً من دون أن يدلوا
ذلك بعد ما يمسك به الصائم محرمان تعبدية.

الأمر الثالث: ذكروا للمقربية وجوهاً كثيرة، كقصد الامثال، وقصد
المصلحة، وطلب الثواب وخوف العقاب - الأخرويين أو الدنيويين -
وغيرها.

وفي الجواهر أن الجميع محمول على إرادة قصد الامثال وراجع إليه.
وظاهر شيخنا الامتاذ (قدس سره) موافقته، كما قد يظهر من غيره، وعن
شيخنا الأعظم (قدس سره) موافقته فيما عدا قصد المصلحة وأنه في عرضه،
وربما قيل: إنها جميعاً في عرض واحد.

كما ربما يمنع من تحقق التقرب وصحة العبادة مع الآخرين، بل نسب للمشهور، وعن السيد رضي الدين بن هاروس القطع به، وعن قواعد الشهيد نسبه إلى قطع الأصحاب أو أكثرهم، وعن الراري اتفاق المتكلمين عليه، وعن العلامة في جواب المسائل المهنية اتفاق العلية على عدم استحقاق الثواب معهما.

هذا، ولا ينبغي التأمل في أن بلعبار في المقربة عند العرف قصد ملاك المحبوبة للمتقرب منه بما هو كذلك، وهو عبارة عن الجهة الموجهة لمحبة الفعل أو الترك لمن يراد التقرب منه، وهي أسبق مرتبة من أمره وعلة له، وقد تستكشف قارة به، وأخرى بغيره، كما لو تعذر الأمر منه لعجز أو غفلة أو غيرهما.

لكن لا بد من فعلية الملاك بحيث يبلغ مرتبة استتباع الإرادة والخطاب لولا المانع.

وأما ما ذكره بعض الأعظم (قلس سره) من أن جميع الدواصي القريبة في عرض واحد، وأن الجامع بين الجميع كون العمل لله سبحانه، كما يستفاد من قوله (عليه السلام): «وكان عمله بية صالحة يقصد بها ربه».

فيدفعه: أن إضافة العمل لله سبحانه بحيث يحسب عليه إنما تصح مع ملاحظة نحو علاقة له به، والظاهر أن العلاقة المصححة له ما ذكرنا من كونه واحداً لملاك المحبوبة، فلا بد من قصده.

إن قلت: هذا لا يناسب ما سبق في بيان حقيقة الأحكام التكليفية من انتزاع التكليف من الإرادة التشريعية التي هي متزعة من الخطاب بداعي جعل السبيل وجعل مقتضاه في حساب المخاطب متنسباً إليه، والتي سبق أن مبانية

للإرادة التكوينية سنخاً وإن كانت في بعض الموارد مسببة عنها. إذ المحبوبة من شؤون الإرادة التكوينية، لا من شؤون الخطاب بالوجه المذكور، مع أنه لا إشكال في أنه يكفي في التقرب المعنوي في التعبدية قصد امتثال التكليف المنتزع من الإرادة التشريعية المذكورة.

قلت: المراد بملاك المحبوبة ما يعم ملاك التكليف الموجب للإرادة التشريعية، فكما أن قصد ملاك المحبوبة لموجب للإرادة التكوينية يكون مقرباً من باب تقرب المحسن بإحسانه من أحسن إليه، كذلك قصد ملاك الإرادة التشريعية يكون مقرباً من باب تقرب لعبد للمولى والمكلف للمكلف، فإذا علم العبد بثبوت الملاك بالسحر المذكور وبلغه مرتبة جعل التكليف كفى قصده في تقربه من المولى بما هو مولى، وإن لم يخاطبه المولى - تبعاً للملاك المذكور - لما نفع من غفلة أو عجز أو نحوهما - لو كان ممكناً في حقه - لأن ذلك كاف في حسن الطاعة أو وجوبها، ولا يتوقف وجوبها وحسنها على الخطاب فعلاً، كما يظهر بآدنى تدبر في لمرتكبات العقلية.

وعليه ينبغي ما ذكرناه في مسألة قصد من إمكان التقرب بآلهم بقصد الملاك، فيصح لو كان عبادة، وإن قيل بعدم الأمر به بسبب المزاحمة للأهم وعدم ثبوت الأمر الترتبي، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

ومن هنا ظهر أن مقربة قصد الامتثال إنما هي لكونه في طول قصد ملاك المحبوبة، فهو راجع إليه. كما أن قصد المصلحة إن أُريد به قصدها بما هي هي فهو ليس مقرباً من المولى، لعدم دخله به، وإن أُريد به قصدها بما أنها ملاك للتكليف المولوي فهو عبارة أخرى عما ذكرناه من قصد ملاك المحبوبة.

وأما قصد تحصيل الثواب ودفع العقاب فهما في طول قصد موافقة ملاك المحبوبة ومبنيان عليه لا في عرضه، وتوضيح ذلك: أن موافقة ملاك المحبوبة لما لم يكن داعياً ذاتياً للمكلف لم يصلح للداعية إلا لملاحظ جهات خاصة تكون داعية في طول داعيته.

وتلك الجهات ثارة: ترجع إلى المولى نفسه، ككونه أهلاً للطاعة، أو لحب العبد له للمقتضي لسعيه فيما يحبه، أو شكراً منه لنعمه، أو نحوها. وأخرى: ترجع للعبد نفسه، كطلب الرفعة عند المولى، واستحقاق الشكر منه، ودفع المحذور واستحلاب المحبوب الدنيويين أو الآخرويين.

والظاهر عدم منافاة شيء منها للتقرب، فتصح العبادة مع الجميع إذا كان قصدها في طول قصد ملاك المحبوبة، بنحو داعي الداعي، كما هو محل الكلام.

ودعوى: أن العمل برحاء المحبوب أو دفع المكروه الدنيويين أو الآخرويين من قبيل المعاوصات التي لا تناسب مقام السيد المستحق للعبادة، ولا يتحقق بها التقرب، بل لا يكون التقرب، لا مع صدور العمل لأجله.

مدفوعة: بأن ذلك إما يتم إذا لم يحظ رضا المولى ومحبوبته داعياً للعمل، بل كان الداعي بالمباشرة هو دفع المكروه وجلب المحبوب على أنه أثر العمل، نظير اللوازم الخارجية الطبيعية، أو عوضه، نظير أجرة الأجير، حيث تكون داعيتها لعمله بالمباشرة، لا في طول محبوبة المستأجر لعمله.

بخلاف ما إذا كان جلب المحبوب ودفع المكروه ملحوظاً على أنه داعي الداعي مع كون الداعي بالمباشرة هو محبوبة المولى، بأن يأتي السيد بالعمل لأنه محبوب للمولى وطاعة له، كي يرضى عنه ويكون أهلاً لرحمته وبهناً عن

نقمته، فإن ذلك لا يمنع من التقرب للمولى واستحقاق الشكر منه بالإحسان للعبد والإنعام عليه ودفع المكروه عنه.

يظهر التحبب للعشيرة بالإحسان إليهم، لأنهم جناحه الذي به يطير ويده التي بها يصول، حيث لا شكال في كونه مقرباً منهم ومستوجباً لشكرهم وامتنانهم واستحقاق الجزاء منهم.

إن قلت: قد تقرر في محله أن داعي الداعي هو الداعي الحقيقي، فإذا أمر ربه بإطاعة عمرو، فأمر عمرو بشيء، فمن أتى به إطاعة له بداعي إطاعة ربه، كان الداعي الحقيقي له هو إصاعة ربه، فيكون مقرباً له لا لعمرو، فإذا كان الداعي لامتنال أمر للمولى وإرضائه هو تحصيل ثوابه أو دفع عقابه، كان الداعي الحقيقي تحصيل الثواب أو دفع العقاب، ولا يطر إلى داعية إرضائه، ليكون مقرباً منه.

قلت: هذا إما يتم إذا كان الداعي الأول بمجرد موافقة أمر الأمر، يظهر موافقة أمر المستأجر، دون ما إذا كان هو موافقة من حيثية محبوبيته للمستتعبة لرضاه والتحبب إليه، فإنها لا تنافي بتقرب منه وإن كان الداعي الحقيقي هو ما وراء ذلك من موافقة أمر الغير أو تحصيل الثواب وتجنب العقاب.

ولذا كان الإحسان للمؤمنين رغبة في إرضائهم وتحصيل محبتهم بداعي أمر الشارع موجباً لتقرب منهم واستحقاق شكرهم والجزاء منهم بحسب المرتكزات العقلانية والمشرعية، وإن كان الداعي الحقيقي هو أمر الشارع.

بل لا ينبغي التأمل في عدم مفاة داعية تحصيل المحبوب ودفع المكروه الدنيويين والأخرويين للتقرب والعبودية بعد الرجوع للمرتكزات العقلانية،

وصورة للتشرعة، والآيات والروايات الحاثية على الطاعة والراجرة عن المعصية بيان ما يترتب على الأولى من أنواع عجر الدنيا وثواب الآخرة، وعلى الثانية من أنواع ضرر الدنيا وعذاب الآخرة. يوضح أن بيانها ليكونا داهيين للعمل، وكذا نصوص قاعدة التسامح في السن(١) الظاهرة والصريحة في كون الداعي للعمل هو الثواب الموعود به، وما تضمن بيان مراتب العبادة(٢) كالصحيح الآتي وغيره.

بل تضمن بعض النصوص الزعيب على العمل طلباً لما عند الله تعالى، ففي النهوي: «(أما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز وجل، ومن غزا يريد عرض الدنيا لو نوى عقلاً لم يكن له إلا ما نوى)»(٣)، وفي صحيح الحسين بن أبي سارة: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «(لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون عاتقاً راجياً، ولا يكون عاتقاً راجياً حتى يكون عاملاً لما يخاف ويرجى)»(٤). نعم، العمل بقصد دفع المحذور وجلب المحبوب مرتبة دانية من الإطاعة، والتقرب بها دون التقرب بالوجوه الأخرى مما يعود للمولى - كأهليته والحسب له - أو للعبد - كالتحبيب للمولى وطلب الرفعة عنده - لأنها أظهر في تعظيمه وتقديسه، بل هي ملازمة لسمو نفس العبد المتقرب وعلو همته.

(١) راجع الوسائل ج ١، باب: ١٨ من أبواب مقدمة العبادات

(٢) راجع الوسائل ج ١، باب: ٩ من أبواب مقدمة العبادات.

(٣) الوسائل ج ١، باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ١٠.

(٤) الوسائل ج ١١، باب: ١٣ من أبواب جهاد النفس، حديث: ٥.

ففي صحيح هارون بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): ((قال: العباد [ان العباد] ثلاثة: قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً، فذلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى حباً له، فذلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادات))^(١)، وقريب منه غيره، لكنه أمر آخر لا ينال الإجزاء الذي نحن بصدده، بل يستلزمه.

هذا، وقد يستظهر من غير واحد ممن منع من التقرب مع قصد جلب المهبوب ودفع المكروه إرادة قصده عوضاً بلا توسط قصد التحبب للمولى بفعل ما يحبه، بل هو صريح بعضهم.

كما أن من القريب أن يكون المراد من بنى على الصحة معه إرادة ما ذكرناه من كون قصده في طول قصد ملاك المهبوبة للتحبب للمولى، كما هو صريح بعضهم.

ومن ثم لا يعد اختلاف موضوع النزاع، المستلزم لعدم كون النزاع حقيقياً، إلا أن يرجع للنزاع في إمكان اجتماع القصدين أو التناهي بينهما. ولا مجال لاستقصاء كلماتهم، وانهم ما ذكرناه من التمسك.

ثم إن الظاهر ابتناء عمل المشرعة مع قصد جلب الثواب ودفع العقاب الأخرين على الوجه الذي ذكرناه الراجع إلى كون ترتيبهما فرع التحبب بالعمل للمولى، ليكون العبد أهلاً لرحمته وبعيداً عن نقمته، لأن ذلك هو الوجه في ترتيبهما حسب ارتكازياتهم.

(١) الوسائل ج ١، باب ٩ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ١.

وكذا الحال في قصد دفع وجلب جملة من المضار والمنافع الدنيوية. ولو فرض كون ترتب بعضها بنظرهم لا بالوجه المذكور، بل لأنه من سنخ اللوازم والآثار الطبيعية للعمل المترتبة عليه بنفسه، أو من سنخ الأجر المحض من دون توسط التحبيب للمولى، فلا بد في صحة العبادة مع قصده من ضم الداعي القربي بنحو يستقل بالتأثير، بحمل النفس على ذلك، ولو بترويضها عليه لأجل الفرض الديني المذكور، وإلا أشكل صحة العبادة، كما هو الحال في جميع الدواعي المباحة غير القرية، على ما يذكر في مباحث النية من العقه.

الأمر الرابع: وقع الكلام بينهم في وجود العبادة الناتية التي لا تنطاط بقصد التقرب للمعبود الذي سبق (توقعه على) محبوبة العمل له، بل تصديق على العمل ولو مع نهي المعبود عنه، المستند لمبعدة منه.

وهي وإن كانت خارجة عن محل الكلام، لما سبق من أن المراد بالتعبدية في هذا التقسيم ما يتوقف سقوط أمره على امتثاله بوجه قربي، إلا أن مامستها له تقتضي ذكرها في المقام استطراداً.

فاعلم أنه صرح بعضهم بوجود العبادة الناتية، ومثل لها بالركوع والسجود ونحوهما.

ومنع منها آخرون، منهم سيدنا لأعظم (قدس سره) مدعي أن المعيار في العبادة قصد ملاك المحبوبة للمولى، ولا تصديق بدونه. بل ذكر أن الالتزام بتحقيق العبادة الذاتية له تعالى مانع من النهي عنها لحسبها ذاتاً.

والذي ينبغي أن يقال: الطاهر أن لعبادة متقدمة عرفاً بخضوع العابد للمعبود بمرتبة عالية بحيث يكون فانياً أمامه، ولا استقلال له معه.

ولعله إليه يرجع ما يجمع البيان، قال في تفسير سورة الفاتحة:
 «والعبادة ضرب من الشكر وعاية فيه، لأنها الخضوع بأعلى مراتب الخضوع
 مع التعظيم بأعلى مراتب التعظيم.

ولا يستحق إلا بأصول نعم التي هي خلق الحياة والقدرة والشهوة،
 ولا يقدر عليه غير الله تعالى، فلذلك يختص سبحانه بأن يعبد، ولا يستحق
 بعضنا على بعض العبادة، كما يستحق بعضنا على بعض الشكر، وتحسن
 الطاعة لغير الله تعالى ولا تحسن العبادة لغيره.

وقول من قال: إن العبادة هي الطاعة للمعبود، يفسد بأن الطاعة موافقة
 الأمر، وقد يكون موافقاً لأمره ولا يكون عابداً له، ألا ترى أن الأبس يوافق
 أمر الأب ولا يكون عابداً له، وكذلك المطيع مولاه ولا يكون عابداً له
 بطاعته إياه، والكفار يطيعون الأصنام، ولا يكونون مطيعين لهم، إذ لا يتصور
 من جهتهم (الأم).

ولذلك مظهران: الأول: ذاتي، وهو إطاعة أمر المعبود ونهيه بنحو
 يمتثل على الفناء فيه ومنتهى الخضوع له لاستحقاقه ذلك عليه لذاته متفرعاً
 على ملكيته بالذات لنفس المطيع، دون ما لو كان استحقاقه للإطاعة لأمر
 خارج عن ذاته، كشكر إحسان سيق أو يجعله ممن يجب إطاعته، كإطاعة
 النبي والإمام والمولى والمستأجر بأمر الله تعالى، أو لاستحقاق ذاتي لا يتفرع
 على استحقاق نفس المطيع، كاستحقاق الأب الإطاعة على الولد، فضلاً عما
 لو لم يمتثل على الاستحقاق، كإطاعة شخص لآخر برجاء إحسانه أو لدفع
 شره، أو تفضلاً منه عليه.

الثاني: عري، وذلك بالإتيان بأمر تبارى العرف والعقلاء على كونها

مظهراً للمعصوم الخاص أزاء الطرف المقابل وسيرة لذلك، كالركوع له والسجود وتقليده وتحميده بما ياسب بدوغه للمقام المذكور.

ولا مجال للدعوى: أن عبادة هذه الأمور ذاتية. لاختلافها باختلاف الأعراف على حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة. وهي كسائر الأمور العرفية التي تقبل إمضاء المعبود وردعه واختزاعه، فله أن يردع عن طريق محاص، فلا يكون مظهراً لعبادته، كما أن له أن يخرج طريقاً خاصاً، فيكون مظهراً لها، لنفوذ جعله على من يعبد بعد فرض خضوعه له وفنائه فيه.

وهذا بخلاف الأول، حيث لا مجال لردع عنه، بحيث يخرج عن كونه عبادة بعد كون عبادته ذاتية.

هذا، وأما النهي عن العبادة بكلياً أو بمكبوضيتها من دون ردع عن كيفية أدائها، بل مع فرض كون العمل مؤدياً، فإن كان من المعبود مع عدم استحقاقه لذلك فلا مانع منه، بل هو في غاية الحسن، كنهى المعصومين (عليهم السلام) عن عبادة الناس لهم. من دون فرق بين نهي للعبادة الذاتية والعرفية.

ونهي عن العبادة الذاتية التي هي الإصاعة بالنحو الخاص للأمر والنهي لا يتنافى صدور الأمر والنهي منه، لأنهما إما يقتضيان أصل الإطاعة، دون النحو الخاص منها، وإنما يحسن النحو الخاص تبعاً لاستحقاق الأمر والنهي للعبادة، فمع فرض عدم استحقاقه لا مانع من نهيه عنه.

وكذا الحال في نهى غير المعبود، كنهيه تعالى عن عبادة غيره ونهي المعصومين (عليهم السلام) عن عبادة الملائكة والأصنام.

كما أن النهي المذكور لا يوجب انسلاخ عنوان العبادة عن العمل

الذي تؤدي به العبادة وإن صدر من المعبود، خلافاً لما سبق من سيدنا الأعظم (قدس سره)، ولذا لا يكون نهى عن عبادة من (عليهم السلام) عن عبادتهم بالركوع والسجود ونحوهما مخرجاً لها عن كونها عبادة لهم. نعم، يكون مانعاً من التقرب بها للنهي، فهي عبادة مبيحة عن المعبود لو نهى عنها.

وإن كان مع استحقاق المعبود للعبادة كالههي عن عبادته تعالى بنحو من الأنحاء فحيث كانت عبادته حسنة ذاتاً فلا يحسن الههي عنها إلا مع مزاحمة جهة المحسن الذاتية بجهة قبح عريضة ترجح عليها، حيث لا مانع من مزاحمة الجهة الذاتية للمحسن والقبح، إلا أن تكون علة تامة لأحدهما، وليس هو المدعى في المقام، بل المدعى كون عبادة المستحق مجرد مقتضى للمحسن يقبل المزاحمة كالصدق. وحينئذ لا يخرج العمل عن كونه عبادة بالنهي المذكور. غاية الأمر أنه يتمتع التقرب به من الناهي ويكون مبيحاً عنه، وإن كان هو المعبود نفسه.

إذا عرفت هذا فالكلام في المقام ثارة: في الفرق بين التعبدية والتوصلي في مقام الثبوت بحسب حقيقتيهما، ولا فالفرق بينهما بحسب أثرهما وكيفية امتثالهما قد سبق في الأمر الأول. وأخرى: فيما يقتضيه الإطلاق أو الأصل عند الدوران بينهما في مقام الإثبات.

المقام الأول: في الفرق بينهما في مقام الثبوت

وحيث سبق توقف امتثال التعدي وسقوطه على الإتيان به بوجه قربي، بخلاف التوصلي، يقع الكلام في أن الفرق بينهما في ذلك هل يتفرع على الاختلاف بينهما في متعلق الأمر فهو مطلق في التوصلي ومقيد في التعدي بنحو يقتضي الإتيان بالوجه القربي، أو على الاختلاف بينهما في الماهية والسنخ، نظير الاختلاف بين الوجوب والاستحباب، فالأمر التوصلي نحو من الأمر يقتضي محض الموافقة، والتعدي نحو آخر يقتضي المتابعة بالنحو القربي، من دون فرق بينهما في المتعلق، أو على الاختلاف بينهما في الغرض، فيتأدى الغرض من التوصلي بمحرد [موافقته، ولا يتأدى الغرض من التعدي إلا بالموافقة عن القصد القربي، من دون فرق بينهما في المتعلق ولا في السنخ. والملازم النظر في جميع هذه الوجوه.

الوجه الأول: في أن الفرق بينهما باطلال المتعلق وتقييده، والظاهر أنه هو المرتكز بدواً والمتعين في نفسه لو أمكن، وليس البناء من بعضهم على أحد الوجهين الآخرين إلا للبناء على امتناعه.

وما يظهر بعد التأمل في كلماتهم في وجه امتناعه: أن أحد النواحي القربية في المأمور به بشكل ..

تارة: في مقام فعلية لملك والغرض والإرادة، السابقة على الأمر. وأخرى: في مقام توجيه الخطاب وإنشاء الأمر. وثالثة: في مقام فعلية التكليف. ورابعة: في مقام الامتثال.

والبحث في ذلك يكون بالكلام في جهات ..

الجهة الأولى: في وجه الإشكال في مقام فعلية الملاك والغرض والإرادة ونحوها مما يكون سابقاً على الأمر.

والظاهر أن عمدة الإشكال في هذا المقام: أن الداعي للفعل لما كان هو الأمر الذي يكون قصده علة في إرادة الفعل ووجوده في الخارج معلولاً للفعل، فداعوية الشيء للفعل في رتبة متأخرة عن فرض ترتبه عليه، فكيف يكون دخيلاً في ترتبه عليه؟ وما لم يكن تظهير الثوب مرتباً على غسله لا يتأتى داعوية التظهير للغسل، وما لم يكن إحراق الورقة مرتباً على إلقيائها في النار لا يكون الإحراق داعياً للإلقاء، ولارم ذلك ترتب الداعي على الفعل وإن لم يقصد منه ولم يكن داعياً له.

وحيث كانت الدواعي القريبة المقصودة - كما مثال الأمر وموافقة ملاك المحبوبة ونحوهما - مستلزمة الفعلية الغرض والملاك والإرادة امتنع دخول قصدها في فعلية هذه الأمور بحيث يختص متعلقها بما يكون مشتملاً على القصد المذكور.

لكن هذا إنما يلزم لو كان الداعي القريب هو كون الفعل بنفسه علة تامة لتحقيق محبوب للمولى وامتثال أمره أو نحوهما من الدواعي القريبة، كما هو الحال في التقرب بالمأمور به التوصل.

أما لو كان الداعي كونه مقتضياً لذلك فلا محذور، لوضوح أن قصد الداعي القريب لا يكون دخيلاً فيما هو المقصود، وهو كون العمل العبادي مقتضياً لمحبة للمولى أو امتثال أمره، بل هو دخيل في فعلية محبوبيته وامتثال أمره، بناء على ما هو الظاهر من كونه شرطاً في المأمور به.

وبهذا يتضح دحل قصد الأثر في ترتبه في الأمور العرفية، كترتب التعظيم

على القيام المقصود منه التعظيم، والتأديب على الضرب المقصود به التأديب، حيث لا يراد به قصد كون القيام وانصر ب علة تامة للتعظيم والتأديب، وإلا امتنع دحل قصدهما في ترتيبهما على لقيام والضرب، بل قصد كونهما مقتضيين لهما، مع كون القصد شرطاً ودخيلاً في فعليتهما، لا في مجرد اقتضاء القيام والضرب لهما.

هذا، وأما بناءً على أن القصد القريب جزء من المأمور به فهو دخيل في مقتضى المحبوبة والامتنال، ولا بد حيثل من كون الداعى القريب هو الإتيان بجزء المحبوب وما به الامتنال لا بتمامه، فيكون للمقصود هو التقرب بالأمر الصمى الوارد عليه، لا بالأمر بالركب التام، حيث لا يكون الداعى القريب دخيلاً في جزئية العمل من المحبوب [والامتنال بل] تماميتهما.

وبالجملة: ليس الداعى القريب للمقصود حين العمل والدخيل في تمامية العرض والمحبوب والامتنال هو تحقيق ما يكون المقصد دخيلاً فيه، الذي هو تمام موضوع الغرض والمحبة والامتنال، بل ما يستقل العمل به مع قطع النظر عن الداعى القريب، وهو كونه مقتضياً لها أو جزءاً منها، فلا يتوجه المهور المذكور.

إن قلت: التقرب من المولى إما هو بتحقيق غرضه، وحيث لا يترتب شيء من عرض المأمور الارتباطي إلا بتماميته بتمام أجزائه وشروطه فلا مجال للتقرب بالجزء والمقتضى إلا في ضمن قصد التقرب بتمام المركب، ولا يكون قصد الجزء أو المقتضى بدونه مقرباً، لعدم وعائه بالغرض، كما ذكر ذلك المحقق الخراساني (قدس سره) في بعض جهات الكلام في المقام.

قلت: هذا إنما يقتضى امتناع التقرب بالجزء والمقتضى في ظرف عدم

تامة المركب الارتباطي، لعدم ترتب شيء من الغرض عليه حيثئذ، ولا يقتضي لزوم التقرب به في ضمن تقرب بتمام المركب، بل يكفي تامة المركب ولو بوجه غير قربي، فإذا وجب غسل الثوب مرتين بنحو الارتباطية تمتنع التقرب بعسله مرة واحدة في ظرف غسله مرة أخرى، أما مع غسله مرة أخرى سابقاً أو لاحقاً بوجه غير قربي فيمكن التقرب بغسله واحدة، لكونها دخيلة في ترتب غرض المولى وفعلته، وإن لم يستند ترتب الغرض إليه وحده. وفي المقام حيث كان قصد التقرب بالجزء أو المقتضي متمماً للمطلوب لعل الامتثال وموافقة ملاك المحبوبة أمكن التقرب بالجزء أو المقتضي، لكونه دخيلاً في فعلية الغرض وترتبه.

بل هو راجع حيثئذ للتقرب بفعلية (الغرض في طول التقرب بجزء علته، لأن تحقيق المقتضي أو حرق العلة وإن كان هو الداعي المباشر للعسل، إلا أن تحقيق الغرض المعلول وفعلته يتأتم علة يكون ملحوظاً من باب داعي الداعي، الذي تقدم أنه الداعي الحقيقي، وإن لم يتقرب بفعلية إجراء العلة، ولبعض مشايخنا كلام لا يعد رجوعه لذلك.

الجهة الثانية: في وجه الإشكال في مقام توجه الخطاب وإنشاء الأمر. والمذكور في كلماتهم وجهان يرجعان إلى امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال.

أحدهما: ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) - كما في التقريرات - وتبعه غير واحد على اختلاف عباراتهم، ومرجع الكل إلى أن قصد الامتثال لما كان من شؤون امتثال الأمر كان متأخراً رتبة، وحيث كان متعلق الأمر متقدماً على الأمر رتبة تقدم الموضوع على عرضه، كان قصد الامتثال متأخراً

عن متعلق الأمر بمرتبتين، هي متنع أخذه فيه، لا متناع أخذ المتأخر في المتقدم.
ولا ينفع في دفع ذلك ما سبق من أن المتأخوذ في المتعلق هو قصد امتثال
الأمر الصمعي الوارد على الجزء أو الذات، لا قصد امتثال الأمر الاستقلالي
الوارد على المركب بتمامه بما فيه قصد الامتثال المذكور، والذي هو متأخر
عن المتعلق رتبة متأخر العرض عن معروضه.

والوجه في عدم نفعه: أن الأمر الصمعي ليس له تقرر في مرتبة الإنشاء،
ليمكن لحاظه وأخذه في المتعلق، بل هو مستفاد بحسب التحليل العقلي في
المرتبة المتأخرة عن الإنشاء، الذي لا يكون إلا للأمر الاستقلالي بالمركب
التمام، فأخذه في المتعلق يستلزم أخذ ما هو متأخر عنه في الرتبة.

ومثله ما ذكره بعض المحققين (فقد مره) من أن العارض على المتعلق
للتأخر عنه رتبة هو الحكم بوجوده الخارجي، والمدعى أخذه فيه ليس
داعوته، لتكون من ضرورته المتوقعة عليه ولتأخره عنه رتبة، بل داعوته
صورته الذهبية غير المتوقعة عليه، لأن الداعي هو الحكم بوجوده العلمي.

لاندفاعه: بأن الداعي ليس هو الصورة الذهبية للأمر بنفسها، بل بما
هي عبارة لوجوده الخارجي، وإن كان قد يتخلف عنها، فلا بد في أخذ داعوته
الأمر في المتعلق من تصور الأمر له مفروض التقرر والوجود، وهو ممتنع في
مقام إنشائه، لعدم تقرر شخصه إلا في رتبة متأخرة عن الإنشاء، كما يظهر
بأدنى تأمل في المرتكزات المعروفة.

وهناك بعض الوجوه الأخرى المذكورة في دفع الإشكال المذكور
لا مجال لإطالة الكلام فيه مع تعقده وعدم وضوح نهوضه.
والذي ينبغي أن يقال: حيث لا يرجع هذا الإشكال إلى امتناع

اختصاص متعلق الأمر بالوجد لقصد الامتثال، بل إلى امتناع لحاظ القصد للذكور قيداً في المتعلق حين الأمر، فالمتعين مع تعلق الفرض بخصوص الواحد للقيّد عدم التكليف بالمطلق، بل بخصوص الواحد بنتيجته التقييد، لتبعية الأمر للفرض، غاية أنه لا يبين بلسان التقييد، بل بلسان آخر يكشف عن حال المتعلق من بيان لفظي أو لبي.

وكان ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) في التخلص عن الإشكال راجع إلى ذلك.

ثانيهما: ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) — كما في تقرير درسه لبعض مشايخنا — وحاصله أنه لا بد من أحد موضوع التكليف مفروض الوجود في مقام الإنشاء، بحيث يجعل التكليف في فرض وجوده، ولذا لا يقتضي التكليف إيجاده، بل لا يثبت التكليف إلا في رتبة متأخرة عنه، بخلاف متعلق التكليف، حيث يثبت التكليف بدونه ويقتضي إيجاده بماله من أجزاء وشرائط.

أما متعلق متعلق التكليف، كزوجة التي هي متعلق الإنفاق الواجب والعقد الذي هو متعلق الوفاء الواجب ونحوهما، فلا بد أن يكون جزءاً من موضوع التكليف ملحوظاً في مقام الإنشاء مفروض الوجود في رتبة سابقة عليه، ولذا لا يجب على المكلف الرواح ليمثل التكليف بالإفاق، ولا إيقاع العقد ليمثل التكليف بالوفاء، بل يجب الإفاق والوفاء في فرض تحقق الزوجية والعقد.

ومن الظاهر أن تقييد العمل بقصد امتثال الأمر راجع إلى كون الأمر متعلقاً بقصد الامتثال الذي هو معتبر في العمل المتعلق للتكليف، فيلزم أعذه

موضوعاً للتكليف مفروض الوجود في مرحلة الإنشاء، وهو ممتنع، لاستلزامه تقدم الأمر على نفسه وكونه موضوعاً لنفسه.

وما ذكره (قلم سره) - لو تم - امتنع اختصاص التكليف بالواجد، لقصد الامتثال ثبوتاً، ولو بنحو شحة التقييد، لأن تقدم الأمر على نفسه وأخله موضوعاً لها مفروض الوجود في رتبة سابقة عليها ممتنع ثبوتاً، بأي وجه فرض بيانه.

لكنه يشكل: بأن كون متعلق متعلق الحكم مأخوذاً موضوعاً فيه مفروض الوجود في مرتبة سابقة عليه في مقام الإنشاء ليس لازماً عقلاً، ولذا لو وجب العمل بالماء الطاهر أو التسبيح بدليل المنسوج أو التصديق بالخاتم المصوغ، لم يرد وجوبها على تقديم وجود الأمور المذكورة، بل بنحو يقتضي إيجادها.

نعم، كثيراً ما يستفاد ذلك لبعض لقائين اللفظية أو العقلية أو الارتكازية.

ولعل تعريف المتعلق كثيراً ما يكون طاهراً في أخله مفروض الوجود، لما فيه من معنى العهد، ولذا كان الفرق طاهراً بين قولنا: يجب على الرجل الإنفاق على زوجته، وقولنا: يجب عليه الإنفاق على زوجته له.

كما قد يكون للحكم المجعول أو لكيفية جعله دخل في ذلك، كما في وجوب الوفاء بالعقود، الطاهر في كونه إمضاءً للقضية الارتكازية العرفية، التي لا يراد بها إلا الوفاء بالعقد على تقدير وجوده، لا بنحو يقتضي إيجادها.

مع أنه حيث كان المراد به الوفاء بكل عقد، لا الاكتفاء بالمسمى، ويعلم بعدم وجوب إيقاع جميع أفراد العقود، كان المتعين إرادة الاكتفاء بكل

عقد بعد فرص وقوعه.

ومن هنا لا مجال لإثبات لزوم ذلك في المقام، ليمتنع اختصاص التكليف
ثبوتاً بالواحد لقصد الامتثال.

نعم، قد يكون منشأ ذلك ما يشير إليه في تقرير درسه للكاظمي من أن
الأمر لما كان خارجاً عن اختيار المكلف كانت قدرته على قصد امتثاله
مشروطة بوجوده، فلا بد من أحده مفروض الوجود موضوعاً للأمر، إذ لا بد
في الأمر من قدرة المكلف في رتبة سابقة عليه.

لكنه - مع توقعه على امتناع وجب المعلق - يدفع: بأن أحد منشأ
القدرة في موضوع التكليف والحاجة مفروض الوجود في رتبة سابقة عليه
لما لم يكن لدخله في ملاك، بل لا امتناع التكليف بما لا يطاق، فهو مختص
بما إذا كان أمراً خارجاً عن التكليف وغير ملزم له، كالوقت، أما إذا كان
هو التكليف بنفسه - كما في المقدم - أو ملزماً له، فلا ملزم بأخذه في
موضوعه، لئلا يعمد جعل التكليف لقسرة حتمية، فلا يلزم من عدم أخذه في
موضوعه التكليف بما لا يطاق، كما نبه لذلك في الجملة بعض الأعيان
الحقيقيين (فلس ص ٥).

هذا، ولا يخفى أن الوجهين معاً منبئان على انحصار الداعي القريني
بقصد الامتثال.

أما بناءً على ما سبق مما من أن المعيار في قصد ملاك الطهوية فلا يلزم
من التقييد به شيء من المحضرين المذكورين، لأن الملاك المذكور سابق في
الرتبة على الأمر، فلا محذور في أخذه في موضوعه، كما يلزم من أخذه قصده
في متعلقه أخذ ما هو من شؤون الأمر في متعلقه، كما اعترف بذلك في

الجملة غير واحد.

الجهة الثالثة: في وجه الإشكال في مقام الفعلية.

وقد وجهه بعض الأعظم (فلس سره) بناءً على ما سبق منه من الإشكال في مقام الخطاب وإنشاء الأمر بأنه إذا كان لازم التقييد المذكور أخذ الأمر في موضوع نفسه، يلزم فعلية في رتبة سابقة على فعلية نفسه، لما هو المعلوم من أن فعلية الموضوع بتمام أحواله وشرائطه سابقة رتبة على فعلية حكمه.

هذا، وحيث سبق عدم تمامية المخدور المذكور في مقام الخطاب وإنشاء الأمر، خصوصاً بناءً على أن للمعتبر قصد ملاك المحبوبة فلا موضوع له في هذا للمقام.

الجهة الرابعة: في وجه الإشكال في مقام الامتثال.

وقد يقرب بوجهه:

الأول: ما ذكره المحقق الحراساني (فلس سره) من أن قصد الامتثال بخارج عن الاختيار، لما تقرر من خروج الإرادة عنه، وإلا لتسلسلت وهو لو تم جرى في قصد غير الامتثال أيضاً.

لكنه يتلغح بأن لزوم التسلسل إنما يكشف عن عدم لزوم كون كل إرادة اختيارية بنحو الإيجاب الكلي، ولا يقضي امتناع تعلق الاختيار بالإرادة والقصد بنحو السلب الكلي، بل لا مانع من كون بعض الإرادات اختيارية، كالإرادة المتعلقة بالفعل الاختياري، بحكم كونها قيداً في المطلوب أو جزءاً منه.

كيف ولولا ذلك لامتنع ما اختاره من كون قصد الامتثال واجباً عقلاً

في العبادة، لدخله في عرض امولى، لامتناع تحقق الدواعي العقلية نحو الأمور غير الاختيارية ١٩

الثاني: ما ذكره بعض الأعاصم (قلس سره) من أن داعوية قصد امتثال الأمر للعمل فرع تحقق الامتثال به في مرتبة سابقة على داعويته، لكونه واجداً لتتمام أجزاء المأمور به وشرائطه، فإد كان قصد داعويته دحيلاً فيه جزءاً أو شرطاً لزم كون داعويته في مرتبة متأخرة عن قصدتها.

وهو راجع إلى ما تقدم ما من المحذور في مرتبة تعلق الغرض والملاك. والذي سبق عدم الفرق فيه بين النوعي، كما نبه له (قلس سره) في هذا المقام.

ومما سبق هناك يظهر اندفاعه بأن المقصود في مقام الامتثال تبعاً لما هو المعتمد في مقام الفعل ليس هو قصد كون العمل علة تامة للجهة المقصودة في الداعوية، بل مجرد مقتضى لها، وما يتوقف على القصد المذكور هو فعلة ترتب تلك الجهة عليه، فالمقصود المذكور دحيلى في تمامية العلة، لا في الاقتضاء المقصود من العمل.

ومنه يظهر أنه لا مجال للإشكال بالعجز عن الامتثال، بتقريب: أن الاتيان بالعمل بقصد امتثال أمره متوقف على كونه مأموراً به بنفسه، والمعروض عدم الأمر به بنفسه، بل مقيداً بالقصد المذكور.

لاندفاعه: بأنه إنما يتجه لو كان المعتمد قصد كونه علة تامة للامتثال، أما حيث كان المعتمد قصد كونه مقتضياً له فيكفي فيه الأمر به مقيداً بالقصد المذكور.

الثالث: ما ذكره هو (قلس سره) - أيضاً - من أن قصد الداعي أيّاً

ما فرض فهو في مرتبة سابقة على الإرادة، لأنه علة لها، فيمتنع كونه في عرض العمل المتعلق لها والمسبب عنها، بحيث يكون مراداً معه لأنه جزء منه أو قيد فيه.

وفيه: أنه إن كان المراد تعلق الإرادة بشخص الداعي الذي هو علة لها، فهو مسلم، إلا أنه لا ينفع في المقام، لما تقدم من أن الداعي المعتبر هو قصد كون العمل جزءاً من الجهة للملاحظة - من لامتثال أو موافقة ملاك الهويية أو نحوهما - أو مقتضياً لها، وهو علة للإرادة المتعلقة بهيات العمل، من دون أن يكون الداعي المذكور مراداً بالإرادة المذكورة ولا من شئون متعلقها، وإنما هو مراد بالإرادة المتعلقة به، وهي غير مسببة عن الداعي للمعنى في العمل، وكلتا الإرادتين في طول إرادة المركب التام الذي هو علة تامة لتلك الجهة للملاحظة.

مثلاً: الداعي لإرادة فعل الصلاة بدتها هو كونها مقتضية للامتثال أو جزءاً، وهو المعتبر في متعلق الأمر - جزءاً أو شرطاً - وليس هو مراداً بالإرادة المذكورة، بل علة لها، وإنما هو معلول لإرادة المتعلقة به، التي هي إرادة فعل شرط الامتثال أو حرمة الآخر، وكلتا الإرادتين في طول إرادة المركب التام، والتي يكون الداعي لها قصد العلة التامة للامتثال، وقد سبق في الجهة الأولى أن قصد جزء العلة للامتثال كاف في المقربة في ظرف تمامية العلة.

وإن كان المراد امتناع تعلق الإرادة بالداعي وإن لم يكن علة لها فالدليل المذكور لا ينهض به، بل هو مخالف للوجدان، حيث لا إشكال في أن الداعي قد يقصد ويراد بإرادة مسببة عن داعٍ آخر، كالإتيان بالمأمور به التوصل

بقصد الامتثال لأجل تحصيل الثواب عليه.

بل لولا ذلك لامتنع التعبدى مطلقاً حتى مع توجيهه بما سيأتي منه (قلس سره) من ابتئائه على تعدد الأمر، لأن امتناع تعلق الإرادة بالداعي القريب مابع من تعلق الأمر به، لأن الغرض من الأمر إحداث الداعي العقلي نحو المأمور به، ويمتنع حدوث الداعي العقلي نحو ما يمتنع تعلق الإرادة به. على أن هذا الإراد إنما يتوجه لو كان الداعي القريب جزءاً من العبادة المأمور بها، حيث يلزم كونه مراداً لمكلف كسائر أجراء المأمور به.

أما بناءً على كونه شرطاً فيها فمن الطاهر أنه لا يعتبر تعلق الإرادة والاختيار بالشرط، بل يعتبر كونه بشرط اختياريّاً مراداً للمكلف في ظرف تحقق الشرط، كالصلاة إلى القبلة وإن لم يكن الاستقبال اختياريّاً، فعدم تعلق الإرادة بالداعي القريب لا يمتنع من كونه شرطاً في العبادة المأمور بها بعد كون العبادة الواحدة له اختيارية مرادة للمكلف.

وتوهم: أن القيد إذا لم يكن موجوداً فعروجه عن الاختيار مستلزم لعدم كون القيد اختياريّاً.

مدفوع: بأنه لا مجال لذلك في الاختيار، فإن العمل للقيد به اختياري، وإن لم يلزم كونه هو اختياريّاً. فلاحظ.

هذا، وفي للمقام وجه آخر ذكره غير واحد لعله لا يختص بمقام الامتثال، بل يرجع إلى استحالة تقييد متعلق الأمر بقصد امتثاله ذاتاً.

وهو أنه لما كان الأمر يدعو إلى متعلقه ذاتاً ولو كانت داعيته مأخوذة في متعلقه لزوم كونه داعياً إلى داعية نفسه، وهو كعلته لعلية نفسه محال.

وقد دفعه بعض الأعيان المحققين (قلس سره) بالتفكيك الذي تقدم

التنبه له غير مرة، بدعوى: أن الأمر بالمركب لا يدعو إلى داعوية نفسه، بل الحصه من الأمر المتعلقة بقصد الامتثال تدعو إلى داعوية الحصه المتعلقة بنفس العمل، لما سبق من أن المعتبر هو قصد كون العمل جرعاً من الامتثال أو مقتضياً له، لا أنه تمام الامتثال وعنده لتمامه، ليكون امتثالاً للأمر بتمام المركب.

وعليه لا يلزم إلا داعوية إحدى الحصتين من الأمر لداعوية الأخرى، ولا محذور فيه.

وهو وإن كان مسلماً - لما سبق - إلا أنه يشكل عما تقدم في الوجه الأول لمحذور التقيد في مقام توجيه الخطاب، من أنه يمتنع لحاط الأمر الانحلال والتفكيك في الأمر في مقام إنشائه لما أحله داعوية بعض حصصه في موضوع الأعمى.

إلا أن يدعى أحده لياً بنحو نتيجة التقيد لا بصريحه، نظير ما تقدم في الوجه المذكور.

مع أن داعوية الأمر - وإن كان صمباً إلى متعلقه - من لوازمه الذاتية، فيمتنع استنادها إلى أمر خارج عنه. وهذا هو العمدة في المحذور، لأنه يهوي لا يختلف باختلاف السنة جعل الحكم، بخلاف الأول.

فالأولى: دفع المحذور المذكور: بأن داعوية الأمر إلى متعلقه التي هي من لوازمه الذاتية ليست هي داعويته الفعلية في نفس المكلف، فإنها من شؤون المكلف، لا من لوازم الأمر الذاتية، بل هي بمعنى اقتضائه تحصيله، والداعوية المأخوذة في الأمور به ليست بهذا المعنى، لعدم كونه من شؤون المكلف، بل

هي بمعنى فعلية دعويته في نفس المكلف، بحيث يكون انتدفاعه عنه، ولا ممانع من استنادها لأمر خارج عن ذات الأمر، وهو خصوصية متعلقه، فيكون الأمر داعياً - بالمعنى الأول - لها في ضمن متعلقه. فلاحظ.

هذه عمدة الوجوه المذكورة في المقام لمنع اختصاص متعلق الأمر بالقصد القريب، وقد ظهر عدم تماميتها في أمسيها أو عدم نهوضها بالمنع منه. ومن هنا ينبغي الباء على إمكانه، عاينته أنه لو كان القصد القريب مختصاً بقصد امتثال الأمر امتنع أحده بلسان التقييد في مقام جعل الحكم وتوجيه الخطاب، للوجه الأول، المتقدم في محذور التقييد في المقام المذكور، بل يتعين قصور المتعلق بنتيجة التقييد، فلا بد من بيان ذلك بلسان آخر.

أما بناء على ما سبق من **إن المدار فيه على قصد ملاك المجهوية فلا مانع من أحده بلسان التقييد، كما تقدم.**

بقي شيء

وهو أنه ربما يدعى أنه بناء على امتناع اختصاص متعلق الأمر بالقصد القريب ولو كان العرض مختصاً به يتعين تعدد الأمر بحافظة على الغرض المذكور.

وهو الذي أصر عليه بعض الأعظم (قلنس سره) وجعله من صغريات متمم الجعل الذي التزم به في غير مورد من موارد امتناع التقييد.

وحاصله: أن جعل المولى وأمره تارة: يكون تاماً وواقعياً بغرضه وملاكه. وأخرى: لا يكون واقعياً به، لتعذر استيفاء العرض بأمر واحد، فلا بد من تكميل الجعل بجعل آخر، بأن يكون له أمران يحصل بهما غرضه ويستوفي الملاك الملحوظ له.

وفي المقام إذا كان للمالك الملحوظ للمولى يقتضي التعبدية فحيث يستحيل استيفاءه بأمر واحد يتعين للمولى أن يأمر أولاً بذات العبادة، ثم يأمر ثانياً بالإتيان بها بقصد امتثال الأمر الأول الذي لا يلزم منه شيء من المحاذير السابقة، وحيث فرض أن الأمرين ناشئان عن غرض واحد كانا ارتباطيين في مقام الامتثال، ويمتنع سقوط أحدهما بالامتثال دون الآخر.

وقد أورد المحقق الخراساني (قلس سره) على تعدد الأمر في مثل ذلك بعدم الحاجة إلى الأمر الثاني حيثية، بل على الأمر أن يتكل على ما يحكم به العقل من أنه مع عدم حصول الغرض بمجرد موافقة الأمر الأول يجب على المكلف موافقته بالنحو الذي يحصل به العرض بالإتيان بجميع ما يكون دعيلاً فيه، وإن لم يؤخذ في الأمر.

وقد دفعه سيدنا الأعظم (قلس سره) بأنه إنما يتم مع علم المكلف بعدم حصول الغرض، وكذا مع الشك لو قيل بحكم العقل بالاحتياط، أما لو قيل بحكمه بالبراءة فلا مانع من الأمر الثاني مولوياً، لهكون راعياً لحكم العقل.

بل لو قيل بأن حكم العقل بالاحتياط موطوع بعدم البيان من الشارع الأقلص صح الأمر مولوياً وكان وارداً على حكم العقل.

والظاهر رجوع ما ذكره بعض الأعيان المحققين إلى ذلك، بل لا يعد رجوع ما ذكره بعض المحققين إليه في الجملة أيضاً.

لكن لا يخفى أن ما ذكره المحقق الخراساني (قلس سره) ناظر إلى مقام الثبوت، لا الإثبات، فمرجهه إلى أنه بعد فرض عدم وفاء بمجرد موافقة الأمر الأول بالغرض بحكم العقل بموافقته بالنحو الذي يحصل به الغرض من دون

حاجة إلى أمر شرعي، بل هو يلغو معه.

أما مقتضى الوظيفة الظاهرية عند الشك في حصول الغرض، بمحض الموافقة فهو أمر آخر يأتي في المقام الثاني المعد لمقام الإثبات، فإن قلنا هناك بتوقف عدم الاكتفاء بمحض الموافقة على البيان الشرعي - وحكم العقل بالبراءة بدونه - لزم عنى المولى البيان بحافظة على الغرض.

بل قد يلزم البيان عليه أو يحسن حتى لو قيل بلزوم الاحتياط تحبباً لفوت الغرض بسبب قصور بعض المكلفين على استيضاح المحكم المذكور أو غفلته عن احتمال عدم حصول الغرض بمجرد الموافقة.

لكن البيان لا يكون باحتمال الأمر والثاني الذي هو محل الكلام، بل بمحض الكشف عن حال الغرض، لتتبع صغرى حكم العقل المذكور.

وبعبارة أخرى: مراد المحقق خراساني (قدس سره) اكتفاء الشارع في مقام الثبوت بحكم العقل بزوم تحصيل الغرض عن الأمر الثاني، لا اكتفاؤه في مقام الإثبات بحكم العقل بالاحتياط في تحصيل الغرض عند الشك فيه عن بيان حال غرض الأمر الأول.

ومثله ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من أن شأن العقل إدراك أن الشيء قد أراده الشارع، وليس من شؤره الأمر والتشريع حتى يكون شارعاً في قبال الشارع.

لاندفاعه: بأن المدعى ليس هو إتمام العقل بقصد الاستثال ابتداءً، ليكون شارعاً في قبال الشارع، بل بتوسط فرص توقف غرض الشارع عليه، نظير حكمه بوجوب الإطاعة في فرض ورود الأمر الشرعي.

ومرجع ذلك إلى أن موضوع وجوب الإطاعة عقلاً لا يختص بالأمر،

بل يعم تحصيل الغرض ولو بدونه.

إلا إن يكون مراده إنكار ذلك وتخصيص موضوع وجوب الإطاعة بالأمر.

لكنه في غير محله، على ما يأتي في الوجه الثالث من وجوه الفرق بين التعبدى والتوصلى إن شاء الله تعالى.

فالعمدة في دفع ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) أن حكم العقل يلزم غرض للمولى وإن تم إلا أنه لا يجمع من أمر للمولى بما يتوقف عليه حصول غرضه، ولا يستلزم لغويته، وإلا لزم اكتماء المولى ببيان موضوعات أغراضه عن جميع أحكامه، ولا يحتاج في التعبد حتى إلى الأمر الأول الذي يعترف (قدس سره) به.

بل يأتي في الوجه الثالث أنه تعلق غرض المولى بشيء بعد فرض عدم غفلته مستلزم للأمر به استقلالاً، أو في ضمن غيره جزءاً أو شرطاً، فلا موضوع لما ذكره (قدس سره).

نعم، ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) مبني على إمكان الإهمال في مقام الثبوت وعدم المحصار أمر اجعل بالإطلاق والتقييد، إذ حيث لا يكون عدم تقييد متعلق الأمر الأول مستلزماً لإطلاقه ثبوتاً، ليكون محلاً بالغرض، بل يكون المتعلق مهماً من هذه الجهة ثبوتاً، فلا يلزم إلا قصوره عن استيفاء الغرض، ويتوقف استيفاءه على متمم الجعل وهو الأمر الثاني.

أما بناءً على امتناع الإهمال، وإن المتعلق لا يخرج عن الإطلاق والتقييد - كما يأتي في المقام الثاني - فعدم تقييد متعلق الأمر الأول مستلزم لإطلاقه، المستلزم لإحلاله بالغرض المتمنع في نفسه، ولكون الأمر الثاني من صنع

الناسخ لإطلاق الأمر الأول لا المتعم له، وهو خلاف الفرض.

ولأجله لا بد من البناء على قصور متعلق الأمر الأول ابتداء واختصاصه
بواحد التقيد ثبوتاً وإن لم يؤخذ بلسان التقييد، فلا يكون الأمر الأول قاصراً
عن استيفاء الفرض، لاحتياج إلى متمم الجعل بالأمر الثاني، بل وافياً به، غاية
الأمر أنه يحتاج إلى بيان قصور متعلقه في مقام الإثبات، فظهر ما ذكرناه آنفاً
بناء على اختصاص قصد انقري بقصد الامتثال.

مضافاً إلى أن الأمر الأول لما لم يكن وافياً بفرض المولى - بالفرض -
فقصد امتثاله لا يكون مقرباً، إلاً بلحاظ ما سبق في الجهة الأولى من إمكان
التقرب بقصد بعض ما يحصل العرض أو مقتضيه في طرف تمامية العلة له،
وهو لو تم اقتضى الاكتفاء مع (حالة الأمر بقصد مقتضى الامتثال وموافقة
الأمر الضمني الوارد على ذات العبادة، الذي سبق منا أنه معه لا يتم ما ذكره
(قلس سره) في وجه امتناع تقييد متعلق الأمر مع وحدته.

ومن هنا كان الطاهر عدم تمامية ما ذكره (قلس سره) من ابتناء
التعدي على متمم الجعل وتعدد الأمر، فلاحظ.

الوجه الثاني: في أن الفرق بين التعدي والتوصلي في ماهية الأمر
وسنعه.

قد يدعى أن التعدي منسخ من الأمر يقتضي إيجاد متعلقه بقصد
امتثاله، بخلاف التوصلي فإنه منعه من تحقيق متعلقه مطلقاً،
فالفرق بينهما نظير الفرق بين الوجوب والاستحباب، حيث يقتضي الأول
مهما لروم الإطاعة بخلاف الثاني من دون فرق بينهما في المتعلق.

ولا يخفى أن تخصيص مقتضى التعدي بقصد الامتثال مبني على

ما هو المشهور من انحصار القصد القريب به، أما بناءً على الاكتفاء فيه بوجه آخر فيكون هو الفارق في المقام.

ومن هنا لا مجال للإشكال فيه من بعض الأعاظم (قلس سره) بعدم اختصاص الداعي القريب بالقصد المذكور، كي يدعى كونه من لوازم ذات الأمر.

نعم، استشكل فيه - أيضاً - باستحالة كون دعوة الأمر موجودة بوجوده وفي عرصه، وإلا لتقدم الشيء على نفسه.

وكانه راجع إلى أن تأخر داعية الأمر رتبة تجمع من إفادة الأمر نفسه لزومها بحيث يوجد بإشائه.

لكنه - مع اهتمامه على اختصاص الداعي القريب بقصد امتثال الأمر الذي سبق للكلام فيه - إما يتم لو كان الملحق دحل لزوم الداعية في مفهوم الأمر التعبدية، بحيث يكون به امتياز، ويكون مقوماً له وبشأ بإشائه، أما لو كان الملحق أن ما به امتياز عن التوصلي أمر آخر يستلزم لزوم داعية الأمر في مقام الامتثال فلا مانع من ذلك، نظر اقتضاء كل أمر لأن يمثل مع أن امتثال الأمر متأخر عنه رتبة كداعيته.

ومجرد التأخر الرتبي لا يمنع من وجود للتأخر بإيجاد المتقدم، كما هو الحال في جميع اللوالم وإن كانت متأخرة رتبة عن ملزوماتها.

ومن هنا كان الظاهر أن اختلاف ماهية الأمر بالمحو المذكور يمكن من الإمكان.

نعم، لا شاهد عليه، بل لا يترك للعقل للأمر إلا حقيقة واحدة، وأن إطاعته مطلقاً تكون بتحقيق متعقه في الخارج، ولا يحترق في مقام الإطاعة

إلا ما اعتبر في المتعلق شرطاً أو شرطاً.

هذا ما تقتضيه المرتكرات المحكّمة في المقام، والتي هي المرجع في مثل ذلك من دون حاجة للبرهان.

الوجه الثالث: في أن الفرق بين التعدي والتوصلي في الغرض الداعي للأمر.

من الطاهر أن اختلاف التعدي والتوصلي في الغرض الداعي للأمر ليس مورداً للإشكال في نفسه، وإما لإشكال في أن الاختلاف بينهما في الغرض هل يستلزم الاختلاف بينهما في المتعلق مع وحدة الأمر أو تعدده - كما هو مقتضى الوجه الأول - أو في منخ الأمر - كما هو مقتضى الوجه الثاني - أولاً يستلزمه، بل يكون [حتى مع] وحدة مسح الأمر ومتعلقه.

وقد اختار الثاني المحقق الخراساني (قدس سره) حيث أصر على وحدة الأمر والمتعلق فيهما من دون أن يشير باختلاف بينهما في السح، ومع ذلك ذكر أن الأمر التوصلي يحصل عرض لأمر منه بمجرد موافقته، فيسقط بذلك تبعاً لحصول الغرض.

بختلاف التعدي فإن حصول عرصه منه يتوقف على موافقته بقصد الامتثال، فلا يسقط بدونه، لتبعية الأمر للغرض حدوثاً وسقوطاً، فيجب قصد الامتثال عقلاً وإن لم يوجد فيه شرعاً، لاستقلال العقل مع عدم حصول عرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب موافقته بنحو يحصل به العرض كي يسقط الأمر.

وقد سبقت الإشارة إلى ذلك عند الكلام في تعدد الأمر.

لكن استشكل فيه بعض الأعظم (قدس سره)، أولاً: بافتتائه على

اختصاص القصد القرين بقصد الامتثال.

وثانياً: باستحالة كون دعوة الأمر غرضاً منه وموجودة بوجوده.

وثالثاً: بعدم لزوم متابعة الغرض.

إلا أنه يظهر حال الأول مما تقدم في لوجه الثاني.

كما أن ظاهره كون المراد بالثاني ما تقدم منه في دفع الوجه المذكور.

ويظهر اندفاعه مما تقدم.

مضافاً إلى أنه - لو تم - إنما يجمع من استناد لزوم داعية الأمر للأمر

نفسه، بنحو يكون هو للمقتضى لها - كما تقدم في الوجه الثاني - وليس هو

محل الكلام ها، بل للدعى استناده إلى تعلق الغرض المستكشف بالأمر

أو بغيره وأنه هو المقتضى للموافقة بالوجه المذكور.

وبمجرد صدور الأمر عن مثل هذا الغرض لا يستلزم استناد لزوم الداعية

لأمر المذكور، كما لعله ظاهر. وبعله لنا حمل في تقرير درسه للكاشمي.

وأما الثالث فهو وإن ذكر في تقرير درسه، وقد أصر عليه شيخنا

الاستاذ (قدس سره)، مدعياً أن موضوع الإطاعة الواجبة عقلاً يختص بالأمر

الشرعي، وأن الشارع إنما عبّدنا بأحكامه دون أغراضه ومرغوباته، إلا أنه

حكى عنه (قدس سره) القول من ذلك مدعياً إلزام العقل بموافقة غرض

المولى، لاندراج تحت الكرى العقلية بلزوم الإطاعة، وعليه جرى غير واحد

من الأكابر، بل يظهر من بعضهم للمروعية عنه.

وهو الموافق للمرتكبات العقلية القطعية في باب الإطاعة والمعصية.

بل لزوم موافقة الأمر والنهى ارتكاً إنما هو بلحاظ كاشفيتها عرفاً

عن غرض الأمر والنهى، الذي هو الموضوع للحقيقي لوجوب الإطاعة عقلاً،

لا لخصوصيتهما فيه، فيجب انقياد بغرض المولى لو علم به وإن لم يصدر أمر أو نهى من قبله، لعجزه عنهما أو تحجبه عدم العائدة فيهما.

بل يكفي في ذلك عندهم بلوغ الملاك مرتبة لو التفت المولى إلى بلوغها لتعلق عرضه به وأمر أو نهى على طبقه، وإن كان غافلاً لسهر أو نوم أو نحوهما - لو أمكن في حقه - على ما أشرنا إليه عند الكلام في معيار المقربة.

وقد تقدم في الأمر الخامس من الكلام في حقيقة الأحكام التكليمية ما ينفع في المقام.

وأما ما سبق من شيوعنا الأستاذ (فلس سره) من أن الشارع إنما عبداً بأحكامه، فالمراد به عجز ظاهر، إذ لم يصلح من الشارع تعبد بالأحكام في قبالة جعلها، كي يصلح لأن يكون بناءً عليه ما ينبغي إطااعته - لو كان من شأنه التعرض لذلك - بل ليس وراء جعله الأحكام إلا حكم العقل بلزوم الإطااعة، فاللزام النظر في موضوعه، وقد ذكرنا أن المعيار فيه الغرض.

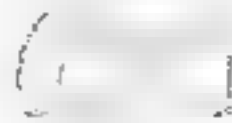
نعم، عدم مطابقة الأمر للغرض سعة وصيقاً إنما تمكن مع غفلة المولى وجهله بعدم استيعاء غرضه بالأمر، ولا يعقل في حق الملتفت العالم - كالشارع الأفتس - إلا بناءً على إمكان الإهمال في مقام الثبوت، بحيث لا يكون الأمر محالاً للعرض في مورد الإهمال.

أما بناءً على امتناع الإهمال - كما سيأتي إن شاء الله تعالى في المقام الثاني - فعند مطابقة الأمر للعرض وعدم وفائه به مستلزم لمخالفة الأمر للعرض، الذي هو ممتنع في نفسه، بل لا بد معه من التطابق بينهما وقصور متعلق الأمر عما لا يحصل به الغرض لباً وبتبعية التقييد لو فرض امتناع

تحديده بلسان التقييد، على ما يظهر بالرجوع لما تقدم عند الكلام في تعدد الأمر، وحيث لا أثر للنزاع في لزوم موافقة الغرض.

كما لا مجال لما ذكره المحقق الخراساني (قلبس سره) من أن القصد القريب إنما يجب عقلاً لتوقف غرض الشارع عليه من دون أن يؤخذ في متعلق الأمر، بل لابد من البناء على اعتصام متعلق الأمر بالواجد للقصد المذكور، ويجب الاقتصار عليه عقلاً لوجوب إطاعة الأمر.

ومن هنا لا معدل عن الوجه الأول، الذي سبق إمكانه في نفسه ومطابقته للمرتكرات. فلاحظ. ومنه سبحانه نستمد العون والتوفيق.



المقام الثاني:

في الدوران بين التعبدى والتوصلى في مقام الإثبات

والكلام في هذا المقام إنما يكون في مقتضى الدليل والأصل بعد الفراغ عن الفرق بينهما في مقام الثبوت بأحد الوجوه المتقدمة وهو ينحصر بجهتين.

الجهة الأولى: في مفاد الدليل.

ومن الظاهر أن مقتضى الإطلاق التوصلية بناءً على إمكان التقييد بالقصد القريب، لأنه يكون كمائر القيود لتي شأن الإطلاق نفيها.

إما بناءً على امتناع التقييد فقد ذكر غير واحد أنه لا مجال للتمسك بالإطلاق، بل هو ممتنع في ظرف امتناع «تقييد»، لأن الإطلاق ليس هو محض عدم التقييد، كي يلزم في مورد متناعه، بل عدم التقييد في المورد القابل للتقييد، فليس التقابل بينهما من تقابل النقيضين، بل من تقابل العدم - «نكّة»

فمع امتناع التقييد بمتنع الإطلاق أيضاً

ولا يخلو المراد بذلك عن إجمال.

إذ تارة: يراد به أن امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق في مقام الثبوت، وفي مرحلة ورود الحكم على ماهية واقعة، فلا يكون الحكم مطلقاً ولا مقيداً لبأ، بل يكون محملاً من هذه الجهة ثبوتاً، فيعمل به على إهماله تبعاً للعرض للموجب له - كما تقدم من المحقق الخراساني (قدس سره) - أو يحتاج إلى جعل آخر، وهو الذي عرّفه بعض الأعظم بـ (متعم الجعل)، وجعل منه الأمر الثاني في المقام.

وأخرى: يراد به أن امتناع التقييد مانع من ظهور الكلام في الإطلاق في مقام الإثبات، فلا يكون بياناً على سريان الحكم، بل يكون محملاً من هذه الجهة، ويحتاج إلى بيان آخر، وإن كان دائراً بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً غير خارج عنهما، لامتناع الإهمال.

فالواسطة بين الإطلاق والتقييد على الأول الإهمال، وعلى الثاني الإجمال. ولا بأس بالكلام في الأمرين، فإن محله طبعاً وإن كان هو مبحث المطلق والمقيد، إلا أن إنشاء الكلام في هذه المسألة عليه وأهميتها وتشعب مبانيها تلزم باستيفاء الكلام فيها بالبحث في كلا الأمرين.

أما الأول: فعمدة الوجه فيه ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من أن الإطلاق وإن كان عبارة عن عدم تقييد، إلا أنه لابد فيه من ورود الحكم على المقسم، لأنه هو القابل للأمرين، وتقابل بينهما تقابل العلم والملكية، فيمتنع كل منهما مع امتناع ورود الحكم على المقسم، كما هو المعروض في المقام، لأن انقسام المتعلق إلى ما يؤتى به بقصد امتثال الأمر وما يؤتى به

لا بقصده إنما هو في رتبة متأخرة عن ورود لأمر عليه، ولا يقبل الانقسام إلى ذلك في مرتبة ورود الأمر عليه.

وهكذا الحال في جميع القيود المترعة في مرتبة متأخرة عن ورود الحكم، كالعلم به والاتفات إليه، بل يتعين الإهمال بالإضافة إليها.

وفيهِ: أن التقابل بين الإطلاق واشتقيد وإن كان من تقابل المصمم والملكة، فلا بد فيهما من فرض موضوع قابل لهما، إلا أن موضوعهما هو الماهية الخارجية القابلة للوجود في ضمن أفراد كثيرة، دون الماهية المفردة التي لا وجود لها في الخارج، والجرمي الذي لا يقبل الانطباق على كثيرين.

وحينئذ فالماهية المذكورة المأخوذة موضوعاً للحكم أو متعلقاً له إن لحظت بنفسها ولم يوجد فيها ما يمنع من انطباقها على بعض الأفراد لزم سريان الحكم لتمام أفرادها، ولزم الإطلاق السلبي أو الشمولي الانحسالي أو المجموعي، وإن أخذ فيها ما يوجب قصورها عن بعض الأوامر لزم التقييد، ولا يعقل الإهمال وخلو الأمر عن الوجهين، لأن الماهية إن كانت واحدة بنفسها بالفرض الموجب لجعل الحكم بنظر الحاكم لزم الاكتفاء بها وتعين الإطلاق، وإن لم تكن واحدة به فلا مجال للاكتفاء بها بعد كون انطباقها على تمام الأفراد قهرياً، فيلزم من الاكتفاء بها لاحلال بالفرض، وهو ممنوع، بل لا بد من أخذها بنحو تقصر في موضوعيتها عما لا يفي بالفرض، إما بالتقييد صريحاً بالعنوان الدخيل في العرض لو أمكن أو بنتيجة التقييد بقصر الحكم على الحصة المقارنة للتقييد بواقعها لا بعنوانها المنتزع من التقييد.

فإن أراد من الإهمال مجرد عدم التقييد صريحاً مع قصور الموضوع بنتيجة التقييد، فهو خلاف ما نفهمه من الإهمال، ولا يستلزم قصور الجعل

ثبوتاً بنحو يحتاج إلى المتعمم الذي ذكره، بل عاية الأمر احتياج الحصة التي هي موضوع الحكم إلى البيان بوجه غير لتقييد.

وإن أراد منه عدم شمول الحكم ولا قصوره، بل يكون مسكوتاً عنه في المورد الذي لا يفي بالغرض، كالفرد الخارج عن الماهية تخصصاً، فلا مجال له بعد فرض لحاظ الماهية وكون انطباقها على جميع أفرادها قهرياً.

وأما ما ذكره (فلس سره) من أنه لابد في الإطلاق من ورود الحكم على المقسم، فيدفع: بأن انقسم في المقام ليس إلا الماهية للفروض ورود الحكم عليها لأن مقسمة الماهية لتعمم حصصها واقعي قهري.

وبحرد امتناع تعين احصة بالتقيد في مرتبة ورود الحكم على الماهية إنما يمنع من مقسمة الماهية للخصصة بعوائدها المنتزعة من القيد، لا من مقسمتها لها بواقعها، المستلزم لشمول الإطلاق لها بالواقع المذكور أو قصوره عنها كذلك، ولا يعقل الإهمال، كما ذكرنا.

ولولا ذلك لزم الإهمال بالإضافة إلى ما يفي بالفرص وهو الواحد للتقيد أيضاً، لأنه يشارك ما لا يفي به في عدم مقسمة الماهية له بعوائده المنتزعة من القيد في مرتبة ورود الحكم عليها، ولارمه لغوية الجعل. فلاحظ.

ثم إن ما ذكرنا كما يجري بناءً على أن الإطلاق عبارة عن عدم التقيد في موضوعه، وأن التقابل بينهما تقيد بعدم والملكة - كما هو الطاهر - كذلك يجري بناءً على أن الإطلاق عبارة عن لحاظ سريان الحكم لتمام أفراد الماهية، وأن التقابل بينه وبين التقيد تقابل الصدين.

إد لا يراد - على المسمى المذكور - بلحاظ السريان لتمام أفراد الماهية لحاظ السريان إليها بعناوينها المنتزعة من كل قيد يمرض فيها، بنحو يستلزم

للسريان في مورد كل قيد لحاظه في مقام جعل الحكم، كي يمتنع السريان في مورد القيود التي يمتنع لحاظها في مقام الجعل.

بل المراد لحاظ السريان إلى الأفراد بواقعها المقارن لأي عنوان يفرض من دون لحاظ للعنوان، ولذا لا إشكال في بسائهم على الإطلاق بالإضافة إلى القيود التي يمكن لحاظها، لكن يعلم غملة المتكلم عنها حين الخطاب والجعل - لو أمكن في حقه الغفلة - ولا يعتبر في انعميم بلحاظ كل قيد إلى إحراز التفات المتكلم إليه عند الإطلاق ونعميمه بالإضافة إليه.

وبالجملة: لا ينفي التأمل في امتناع لإهمال ثبوتاً، بل لابد من كون الحكم للوارد على الماهية معمولاً واقعاً بسحو الإطلاق أو التقييد، بمعنى قصوره عن بعض الخصص واقعاً ولو بنتيجة التقييد، وإن لم تلحظ عناوينها للترعة من بعض القيود، لامتناع لحاظه في مرتبة جعل الحكم.

وأما الثاني فعمدة الوجه فيه. أن ظهور المطلق في الإطلاق إنما يتم بمقتضات الحكمة التي فيها كون عدم التقييد مع دخله في الفرض منافياً للحكمة، لأنه بعد فرض كون المتكلم في مقام البيان المستتبع للعمل يلزمه ذكر تمام ما هو الدخيل في مراده، ليقع العمل تبعاً له مطابقاً لفرضه.

وهذا إنما يتم إذا كان التقييد ممكناً في نفسه، إذ لو كان ممتنعاً لا يكون الإخلال به مع دخله في العرض منافياً للحكمة، فلا يكون محذوفاً كاشفاً عن عدم إرادته، لينعقد للكلام ظهور في الإطلاق.

وفيه: أن تعذر التقييد في المقام لا يستلزم تعذر بيان إرادة المقيّد، بل يمكن بيانه بطريق آخر، فعدم بيانه بالطريق المذكور كاشف عن عدم إرادته ومستلزم لانعقاد الإطلاق، كعدم التقييد مع إمكانه.

على أن التعذر لا يمنع من ظهور المطلق في الإطلاق لو ورد في مقام البيان ، بل لو لم يكن مراداً لا ينبغي الخطاب به ، ويلزم البيان بطريق آخر مطابق المراد ويوافق الغرض .

وبمجرد كون قرينة الحكمة من مقدمات الإطلاق لا ينافي ذلك ، على ما يتضح في مبحث المطلق وامتقيد إن شاء الله تعالى .

ومن هنا لا يكون امتناع التقييد - بعد ما سبق من امتناع الإهمال ثبوتاً - مانعاً من ظهور المطلق في الإطلاق لو ورد في مقام البيان .

وعليه يكون الإطلاق في المقام التوصيلية ، وبحسب البناء على كون المأمور به تعدياً إلى الدليل الخاص

وينبغي تشميم البحث في المقام المذكور ..

الأول: أن ما تقدم في تقريب لإطلاق مبني على أن الفرق بين التعدي والتوصلي في متعلق الأمر .

أما بناءً على أن الفرق بينهما في نسخ الأمر فلا موضوع للتمسك بإطلاق المأمور به ، بل غاية الأمر التمسك بإطلاق الأمر ، لدعوى: أن كون الأمر تعدياً يحتاج إلى مؤنة بيان ، بطور التمسك بإطلاقه لإثبات كونه وجوبياً ، لدعوى: أن الاستحباب يحتاج إلى مؤنة البيان ، كما تقدم من بعضهم .

لكن حيث كان المحكم في مفاد الإطلاق الارتكازيات المنفردة في المقام على إدراك الفرق في نسخ الطيب ثبوتاً ، وقد سبق عدم إدراكنا للفرق بينهما ، فلا يتيسر لنا التصديق بمفاد الإطلاق المذكور ولا دفعه ، بل يختص الجزم بأحد الأمرين بمن يدعي الفرق المذكور .

وأما بناءً على أن الفرق بينهما في العرض الداعي له وأنه في التوصلي يحصل بمجرد الموافقة، وفي التعدي لا يحصل إلا بالموافقة بالوجه القربي من دون فرق في المتعلق، فمن الظاهر أن الإطلاق إنما ينهض بتعيين متعلق الأمر، وأما كاشفيته عن مورد الغرض فهي بضميمة لزوم مطابقة الأمر للغرض، فمع فرض ابتداء الكلام على عدم لزوم التطابق بينهما، وإمكان قصور متعلق الأمر عنه فلا مجال لاستفادة مورد الغرض من الإطلاق.

إلا أن يدعى بناء العقلاء على أن لأصل التطابق بينهما في فرض الشك فيه، ليتم بضميمته استفادة مورد الغرض من الإطلاق.

لكن التصديق بمعاد الأصل المذكور فرع وصوح إمكان عدم التطابق بينهما، وهو غير متعقل لنا في فرض التفات الحكم، بل الظاهر امتناعه.

بل سبق منا عند الكلام في الوجه المذكور أن عدم مطابقة الأمر للغرض إنما يمكن بناء على إمكان الإهمال ثبوتاً، ومع فرض الإهمال لا موضوع للإطلاق في مقام الإثبات، ليقع الكلام في معاده، ويمكن دعوى كاشفيته عن موضوع الغرض.

الثاني: بناء على عدم جوار التمسك بإطلاق المادة في فرض امتناع التقييد، إما للزوم الإهمال ثبوتاً، أو لعدم صلوح الإطلاق للبيان في مقام الإثبات فقد يدعى ظهور الأمر في التوصلية، لا من جهة الإطلاق للمذكور، كما جرى على ذلك شيخنا الأعظم (قدس سره) على ما في التقريرات.

فإنه بعد أن منع من التمسك بالإطلاق بالإضافة للقيود المنتزعة في رتبة متأخرة عن تعلق الأمر بالفعل قال: ((فالحق الحقيقي بالتصديق هو أن ظاهر الأمر يقتضي التوصلية، إذ ليس المستفاد من الأمر إلا تعلق الطلب الذي هو

مدلول الهيئة للفعل [بالمعل. ط] على ما هو مدلول المادة، وبعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا ماص من سقوط الطلب، لا امتناع طلب الحاصل. لكن ما ذكره إن اتنى على ظهور الصيغة في طلب المادة بنفسها بنحو يطابق الغرض فهو عبارة أخرى عن الرجوع لإطلاق المادة الذي أنكره في صدر كلامه.

وإن اتنى على ظهورها في طلب المادة في الجملة من دون أن ينهض بالإطلاق من حثية القيد المذكور، بل لابد من الإهمال أو الإجمال - ليناسب ما سبق منه - فمن الظاهر أن طلب المادة في الجملة لا يستلزم إحزاء المأتي به لا بقصد التقرب، لعدم ثبوت صدق المطلوب عليه، ليلزم من عدم سقوط الطلب به طلب الحاصل.

وإن اتنى على خروج قصد التقرب عن المأمور به ودخله في العرض الذي عليه المدار في سقوط الأمر، بنحو لا يلزم من إطلاق المأمور به مطابقتها للعرض، فلا بد من الترام عدم امتناع طلب الحاصل إذا لم يحصل به العرض، وأنه يلزم عقلاً تحقيق المطلوب بالوجه الذي يحصل به الغرض، وإلا لزم امتناع التعدي.

نعم، قال: - بعد كلام له - «وأما الشك في التقييد المذكور فبعد ما عرفت من أنه لا يعقل أن يكون معاداً بالكاشف عن الطلب لابد له من بيان زائد على بيان نفس الطلب، والأصل عدمه. واحتمال العقاب على ترك الامتثال يدفع ببيع العقاب من دون بيان - كما هو المحرر في أصالة المראה - من غير فرق في ذلك بين الكواشف سلبية أو غيرها».

وظاهره الرجوع في العمل على التوصلية للأصل العملي، وهو

لا يناسب ما قرره في كلامه السابق من ظهور الأمر في التوصلية، ومن هنا كان كلامه (قلس سره) مضطرباً.

بل يظهر بمراجعة جملة من كلماته في فرائده وما نسب له في التقريرات شدة اضطراب مبادئه في المسألة، حيث يظهر من بعضها كون القصد القريب معتبراً في الأمور به شرطاً أو شرطاً وإن احتاج إلى بيان آخر، ويظهر من بعضها كونه خارجاً عنه ومن شئون الامتثال لتوقف الغرض عليه، مع اختلافها فيما هو المرجع عند الشك فيه من ظهور الأمر أو الأصل العملي المقتضي للبراءة أو الاشتغال.

وقد ذكرنا جملة منها في تعلقتنا على الكفاية، ولا مجال لاستقصائها هنا.

أما بعض الأعاطم (قلس سره) فيعد ما سبق منه من امتناع كل من الإطلاق والتقييد من حيثية القيد الخاص ولزوم الإهمال، وأنه لا بد في كون الواجب تعدياً من تتميم العمل بالأمر الثاني، ذكر أن مقتضى الإطلاق المقامي التوصلية.

بدعوى: أنه إذا كان المولى في مقام بيان تمام عمله ولم ينصب قرينة على العمل الثاني المتمم للعمل الأول فمقتضى إطلاق المقام تمامية العمل الأول وعدم احتياجه للمتمم، فيحوز بذلك التوصلية.

لكنه يشكل: بأنه لما كان مبني كلامه على الإهمال وعدم الإطلاق ثبوتاً، فلا معنى لكشف الإطلاق المقامي عن تمامية العمل التي لا تكون إلا بالإطلاق أو التقييد، بل لا بد للعمل من متمم يفيد فائدة التقييد أو فائدة الإطلاق.

غاية الأمر أن يكون الإطلاق مقامي كاشفاً عن كون الجعل للمتمم بخصوص أحد الوجهين، ولم يتعرض (قدس سره) في كلامه لذلك ولا لوجهه.

ولا يسعنا الجزم بأحد الوجهين بعدما استوضحناه من عدم تمامية مبنى المسألة في كلامه.

الثالث: ذهب جماعة منهم الكلباسي في الإشارات - على ما حكى - إلى أن مقتضى الأصل اللفظي التعبدية. ويستدل على ذلك بوجوه:

أولها: أن عرض المولى من الأمر جعله محركاً للعبد نحو العمل للأمر به، فلا بد في موافقة العرض (الذي كور من) الإتيان بالأمر به بداعي امتثال الأمر، فيكون الأمر تعبدياً، ويحتاج لاكتفاء به بدونه إلى دليل يخرج عن ذلك.

وبهذا الوجه لا يبقى مجال لإطلاق المادة الذي تقدم أن مقتضاه التوصلية.

وأما ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من ابتناؤه على لزوم قصد الامتثال في التعبدية، وقد تقدم عدم لزومه.

ميدفعه: أن عدم لزوم قصد الامتثال والاكتفاء بالقصد القريني - بالوجه الذي تقدم منا أو منه - إما هو لعدم الدليل على وجوبه والاقتصار على القصد القريني، أما لو فرض نهوض هذا الوجه بإثبات وجوبه لزوم البناء عليه ورفع اليد عما تقدم.

فالعقدة الإشكال فيه تارة: بأن الالتزام بذلك في الأمر يقتضي الالتزام

به في النهي، إذ لو كان الغرض من الأمر جعله محركاً للعبد نحو المأمور به كان الغرض من النهي كونه داعياً لترك النهي عنه، بل يلتزم بتطوره في الترخيص، حيث يكون الغرض منه اعتماد العبد عليه في السعة في مقام العمل، مع وضوح عدم كون النهي والترخيص تعبديين.

ولا يظن بأحد الالتزام بأن ذلك لسدليل الخاص مع ظهور الخطاب بهما في التعبدية.

وأخرى: بأنه ليس الغرض من الشيء إلا ما يرتب عليه ولا يتخلف عنه، ومن الطاهر أن فعلية محركة الأمر قد تتخلف عنه بالمعصية أو غيرها، فلا تكون غرضاً منه، بل ليس الغرض منه إلا إحداث الداعي العقلي الصالح للمحركة نحو العمل، وهو مشروط بين التعدي والتوصل.

وثالثة: بأن الغرض الذي يجب متابعته ويلزم مطابقة للمأمور به له سعة وصيقاً وإطلاقاً وتقييداً هو الغرض من المأمور به، وهو الملاك المترتب عليه، لا الغرض من الأمر نفسه، كمحركة المأمور أو إحداث الداعي العقلي له أو نحوهما، فلو كان غرض الأمر من الأمر تحبيب الفعل للمكلف - لتعجيل أنه لا يفعله لو لم يحبه - لم يستلزم ذلك تقييد المأمور به بداعي الحب، فلو فعل المأمور به لا بداعي الحب امتثل وسقط الأمر.

كيف ولا ريب في أن الداعي المذكور هو الداعي في جميع الأوامر حتى التوصلية، فلولا عدم ملازمته لتقييد المتعلق بقصد الامتثال لامتنع كون الأمر توصلياً؟!

ودعوى: أن جميع الأوامر تعبدية، وأن قيام الدليل على عدم اعتبار قصد الامتثال في سقوط الأمر لا يكشف عن عدم اعتبار القصد المذكور في

متعلقه، بل غاية الأمر أن يكون الفعل الخالي عنه رافعاً لموضوع الامتثال، فيسقط الأمر به لتعذر امتثاله، بطر سقوط أحكام الميت بحرقه، ولا يكون الفعل المذكور امتثالاً له. وإليه ترجع جميع الأوامر التوصلية.

غريبة جداً، وإن ادعاهما من لا يستهان به في بحالين للمذاكرة أو الدرس، على ما بهالي.

لوضح أن سقوط الأمر بالعمل الخالي عن القصد المذكور في تلك الموارد ليس لتعذر استيفاء الملاك معه، بطر سقوط أحكام الميت بحرقه، ولذا لا يكون محرماً، بل لحصول الملاك به، كما يحصل مع القصد المذكور، ومع عموم مورد الملاك لأوجه لتقيد المتعلق.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مَخْلَصِينَ لَهُ الدِّينَ حَنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ (١).

وبشكل بأن الطاهر من الإخلاص لله تعالى في الدين في غير مورد من الكتاب العهد هو التوحيد في مقابل اشرك، وأما التقرب بالعمل فهو إخلاص العمل له.

ويناسب إرادة ما ذكرنا في المقام قوله تعالى: ﴿حَنَفَاءَ﴾ حيث تضمن جملة من الآيات أخذ الحنيفة في الدين بدين الإسلام، ومقابلتها بالشرك. كما يناسبة - أيضاً - عطف الصلاة والزكاة اللتين هما من الواجبات الاستقلالية الزائدة على التوحيد المطلوبة معه، والمعتبر فيهما الإخلاص بمعنى التقرب، فلا يناسب عطفهما عليه لو كان هو المراد بالإخلاص، ولا سيما مع

كون الأمر به إرشادياً لبيان شرطيته، من دون أن يكون مطلوباً مولوياً
استقلالياً.

على أنه لو سلم إرادته من الآية فهي لا تنفع فيما نحن فيه، لأن اللام في
قوله: ﴿لِعِبَادِ﴾ إن كانت للغاية بلحاظ نفس الأمر أو لتقوية العامل - التي
قد تكون هي لام الإرادة التي ذكرها بعضهم - فهي لبيان المأمور به، وتدل
الآية على أنهم لم يؤمروا إلا بالعبادة الخالصة لله تعالى - إن كان الحصر
حقيقياً - أو لم يؤمر بالعبادة إلا على وجه الإخلاص - لو كان الحصر إضافياً -
لا أنه يعتبر في الواجبات أن تقع على وجه الإخلاص، فهي ظاهرة في بيان
قضية خارجية أخرى بها عن حال أحكامهم والتشريعات الثابتة لهم، لا قضية
حقيقية تشريعية تتضمن اعتبار الإخلاص في المأمور به، لتنفع في حقا.
فالمقام نظير ما لو قال: لم بأمرهم إلا بالصلاة عن طهارة، فإنه
لا يقتضي اعتبار الطهارة في كل صلاة حتى غير ما أمروا به، بخلاف ما لو
قيل: وجعلنا عليهم أن لا صلاة إلا بطهور، فإنه يقتضي شرطية الطهور في
كل صلاة تفرض وإن لم تجب عليهم.

وإن كانت اللام للغاية بلحاظ المأمور به فهي ظاهرة في أنهم أمروا
بأشياء فائدتها التوفيق للعبادة الخالصة، نظير ما تضمن بيان فوائد كثير من
الواجبات والمستحبات، ولا دلالة لها على تعيين ما أمروا به وأنه عبادي
أو غيره.

مع أنه وارد لبيان حكم أهل الكتاب، فالاستدلال به في حقنا مبني على
جريان استصحاب أحكامهم أو أصالة عدم النسخ فيها، وهو - مع أنه
مخلاف التحقيق - لا ينفع في الخروج عن الإطلاق الذي تقدم أنه يقتضي

التوصلية.

اللهم إلا أن يستفاد من قوله تعالى: ﴿وذلك دين القيمة﴾ ثبوت الحكم المذكور في جميع الأديان. فهنهم حينئذ يرفع اليد عن الإطلاق المذكور.

ثالثها: ما في غير واحد من النصوص من أنه لا عمل إلا بنية، وأن الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى^(١).

وربما يظهر من بعضهم الاستدلال به بحمله على النفي الحقيقي بلحاظ دلالة على توقف الأفعال الاختيارية على النية.

لكه - مع بعه في نفسه، لأنه أمر تكويني خارجي لا عرض ببيانه - أجنبي عما نحن فيه، لأن النية المعتبرة في التعبدية عبارة عن قصد الفعل بنحو مقرب، ولا يتوقف الفعل الاختياري على ذلك.

مع أن لزوم كون الفعل اختيارياً بالمعنى الذي يتوقف على النية أول الكلام، بل مقتضى الإطلاق عنده، كما كان مقتضى إطلاق أدلة الصمان - مثلاً - ترتبه على الإتيان ولو لم يكن عن قصد.

فالأولى تقرب الاستدلال به بظهوره في الحث على النية بلسان نفي الموصوع ادعاء، لعدم ترتب أثره، وهو راجع إلى تقييد إطلاق موضوع الأثر بالواحد للنية، نظير قولهم عليهم السلام: «(لا صلاة إلا بطهون)»^(٢) وحيث كان ظاهر النصوص المذكورة إرادة قصد القرية من النية كان مقتضى إطلاقها التعبدية في الواجبات.

(١) راجع الوسائل ج ١، باب: ٥ من أبواب مقعة العبادات.

(٢) راجع الوسائل ج ١، باب: ١ من أبواب الوصوء.

لكنه يشكل: بأنه بعد تعلل حملته على الحقيقة فليس حملته على إناطة
الإجزاء بالنية الراجع لشرطيتها في متعلق الحكم الشرعي بأولى من حملته على
إناطة الثواب ونحوه بها، لأن كلا منهما مورد لعرض مهم صالح لأن يبين
ويصح نفي الحقيقة توسعاً بلحاظه.

ودعوى: منافاة ذلك لما ذكره من أن نفي الصحة أقرب إلى نفي
الحقيقة من نفي الكمال.

ممنوعة، للفرق بأن الكمال مرتبة زائدة على الصحة، وتعلق الغرض به
متفرع على تعلقه بها، فنفي الموضوع لأجله معها مبني على تنزيه الموجود
منزلة للمعدم، وليس كذلك الثواب والإجزاء، بل هما أمران متباينان بينهما
عموم من وجه موردي يمكن تعلق الغرض بكل منهما بانفراده.

ومثلها دعوى: أن مقتضى الإطلاق لعموم لكلا الأمرين. لاندفاعها
بعدم الجامع بينهما عرفاً، إذ لو أريد نفي ثواب كانت القضية ارتكازية،
ولو أريد نفي الإجزاء كانت تعبدية محضة ترجع إلى تقييد إطلاقات التشريع
بالنية.

وبهذا يظهر أن الأول أظهر في نفسه؛ لأن أنس الذهن بالقضايا
الارتكازية يوجب انصراف الذهن إليها مع صلوح الكلام لها، فإرادة غيرها
يحتاج إلى قرينة صارفة، وبدونها يحمل الكلام عليها عرفاً.

ولاسيما مع استلزام الثاني كثرة التخصيص بنحو ظاهر عند الخطاب
بالكلام، لأن عدم العبادية في كثير من الأعمال في الجملة من الواضحات التي
لا تخفى بحال، خصوصاً مع شمول إصلاقتها للمستحبات، بل لموضوعات
الأحكام الوضعية التي يرغب المكلف في ترتبها بتحقيق موضوعاتها.

ومن ثم كان ظاهر القضية آيياً عن التخصيص ارتكازاً، لوضوح أن
الآبي عنه هو المعنى الأول الارتكازي.

على أن هذا المعنى هو المتعين من قولهم عليهم السلام: «إنما الأعمال
بالنيات» و«لكل امرئ ما نوى». لظهورها في اختلاف العمل باختلاف
النية، لا في نفي العمل عند عدمها، لمصلحة الحمل على عدم الإجراء بدونها.
ومن الغريب ما في الجواهر من الاستدلال بالسبوي: «إنما الأعمال
بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على
الله عز وجل، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو موى عقلاً لم يكن له
إلا ما سوي»^(١)، مع صراحته في إرادة الثواب، ووروده في الجهاد الذي هو
توصلي.

رابعها: ما تضمن الأمر بالإطاعة، بدعوى: أن الإطاعة لا تكون إلا
بقصد الامتثال، فيصلح لتقييد الإطلاق بالمقتضي للتوصلية.

وقبه: أن الطاهر من الإطاعة في المقام محض الموافقة في مقابل المعالفة،
فتكون الأوامر المذكورة للإرشاد، كما يظهر من مقابلته بالمعالفة في مثل
قوله تعالى: «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن توليتم فإنما على رسولنا
البلاغ المبين»^(٢) ومن عطف الرسول وحده أو مع أولي الأمر في كثير من
الآيات، مع وضوح عدم اعتبار قصد امتثال أمر غيره تعالى.

ويناسبه ظهور الأوامر المذكورة في مطلوبة الإطاعة استقلالاً، لا في

(١) الوسائل ج ١، باب: ٥ من أبواب مقدمة العبادات، حديث: ١٠.

(٢) سورة التفاين: ١٢.

الإرشاد لقيدتها في متعلق الأوامر الأخرى.

وظهور شمولها للنواهي مع عدم الإشكال في عدم اعتبار قصد الامتثال فيها، ككثير من الأوامر.

والتزام خروجها تخصيصاً - مع استلزامه تخصيص الأكثر - ليس بأولى من حملها على المعنى الذي ذكرناه.

بل ما ذكرناه أولى بعد كونه ارتكازياً ينصرف ذهن إليه، نظير ما ذكرناه في الوجه السابق، ولذا كانت آية عن التخصيص ارتكازاً.

وقد نحصل من جميع ما سبق: أنه لا قرينة عامة دالعية أو عارحية مخرجة عن الإطلاق الذي ذكرناه المقتضي للتوصلية.

فلا بد من العمل عليه إلا في إلوارد التي يخرج عنه فيها بالأدلة الخاصة المقتضية للتعبدية.

الجهة الثانية: في مقتضى الأصل العملي، الذي هو المرجع مع عدم الأصل اللعطي.

ولا ينبغي التأمل بناءً على ما سبق من دخول القصد القريني في متعلق الأمر العبادي بنحو التقييد أو بنتيجته في كون المقام من صغريات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، التي كان التحقيق فيها جريان البراءة من الأمر المشكوك والاكتهاء في مقام الامتثال بالأقل الذي يعلم التكليف به.

وكذا بناءً على وجوبه بأمر ثان، لأن الأمر الثاني لما كان متمماً للجعل الأول فالشك فيه شك فيما يعتد في الواجب الارتباطي للمستفاد من الأمرين معاً.

كما أنه بناءً على أن الفرق بين التصدي والتوصلي في سنخ الأمر

فلا يبعد البناء على عدم مسجربة العلم الإجمالي بأحد التكاليفين إلا للأثر المشترك بينهما المتيقن في مقام العمل، وهو لزوم محض الموافقة، دون ما يمتاز به التكليف التعبدى من لزوم التقرب به، فهو يظهر ما لو علم إجمالاً بوجوب شيء أو امتحابه، حيث لا يهض نعم المذكور لتنحيز خصوصية الوجوب وما به امتياز من لزوم الموافقة، بل تختص مسجوبته بالأثر المشترك بينهما، وهو حسن الموافقة.

وأما لو كان الفرق بينهما في فرض الداعي للتكليف - كما جرى عليه المحقق الخراساني (قدس سره) وسبقه إليه شيعتنا الأعظم (قدس سره) على اضطراب في كلامه أشرباً إليه عند الكلام في ظاهر الأمر بناءً على علم الرجوع للإطلاق - فقد ذكرنا أنه لا مجال للرجوع للمراعاة والبناء عملاً على التوصلية، حتى لو قيل بالمراعاة في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين.

وما يظهر منهم في وجه الفرق بينهما: أن الشك هناك في تحديد المكلف به، فقد يتجه دعوى الرجوع في عدم التكليف بالرائد للمراعاة، لعدم المنجز له، فيكون العقاب عليه بلا بيان، وللدلالة الشرعية المتضمنة عدم المواخلة على ما لا يعلم، ويقتصر على الأقل لتعمره بالعلم بالتكليف به على كل حال.

أما هنا فحيث فرض عدم الشك في مقدار الواجب، لعدم دخل القصد القريب فيه مطلقاً وإن كان تعدياً، فلا موضوع معه للمراعاة من التكليف بالزائدة لا العقلية، ولا الشرعية، لاختصاصيهما بالشك في التكليف.

بل حيث كان الشك في المقام في سقوط التكليف المعلوم بدون القصد المذكور، لاحتمال اعتباره في مقام الامتناع تبعاً لدخله في الفرص لزم

الاحتياط به، لإحراز الفراغ عن التكليف للمعلوم بمحدوده.
 لكن لا يخفى أن احتمال عدم سقوط التكليف لعدم حصول الغرض في
 للمقام لما كان متفرعاً على احتمال دخل القصد القوي في الغرض وعلى لزوم
 موافقة غرض المولى وتبعية سقوط التكليف لحصول غرضه، فهو يجري في
 الشك في دخل شيء في الأمور به، الذي هو موضوع مسألة الأقل والأكثر
 الارتباطين، لما هو المعلوم من ملازمة احتمال دخل شيء في الأمور به
 لاحتمال دخله في عرض الأمر به، ومع مرض اختصاص أدلة البراءة في الشك
 في التكليف فهي لا تقتضي إلا السعة من حيثية التكليف، لا من حيثية
 الغرض، بل يرجع الشك من حيثية العرض للشك في سقوط التكليف بدون
 بعين البهتان المذكور هنا.

ومن هنا ذكرت شبهة الغرض وجهاً للاحتياط في مسألة الدوران بين
 الأقل والأكثر الارتباطين.

فلا بد في البناء على البراءة من دفعها، وقد ذكر جملة من الوجوه لذلك
 تنفع كلها أو حلها في المقام لو تمت.

وعمدتها - حسبما ذكرناه في محله - أن بيان تمام ما هو الدخيل في
 الغرض من وظيفة المولى بعد فرض تصديه لحفظ عرضه بالتكليف، ولا يجب
 حفظه على المكلف إلا من حيثية ما بين دخله فيه، دون غيره من الجهات،
 فمع قصور بيانه عن دخل بعض الأمور فيه لا يتجزأ وجوب حفظه من
 حيثيته، كما لا يتجزأ احتمال عدم امتثال التكليف لاحتمال دخل ما لم يبين
 للمولى دخله في متعلقه من الأجزاء والشرائط.

ومن الظاهر أن هذا الوجه يجري في المقام لأن المفروض تصدي المولى

لحفظ غرضه بالتكليف، وقصور بيباه عن إثبات دخل قصد التقرب فيه، فلا يتنجز حفظ الغرض من حيثته بعين البيان المتقدم.

ومن هنا كان الظاهر على جميع المباني البناء على البراءة عند احتمال كون الواجب تعدياً، إما لأن هذه المسألة من صعريات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين - التي كان التحقيق فيها البراءة - أو لأنها نظورها. بل ربما كان جريان البراءة فيها أظهر منه في تلك المسألة، بناء على أن الفرق بين التوصلّي والتعدي في نسخ الأمر، لما تقدم.

وقد نحصل من جميع ما تقدم أن التحقيق كون خصوصية التعبدية كمائر الخصوصية المأخوذة في التعلّق، والتي يكون مقتضى الإطلاق نفيها، ومقتضى الأصل البراءة منها.

وبما أطلنا الكلام فيها لكثرة الشبهات التي أثرت حول ذلك من الأعيان والأكابر في العصور المتأخرة، والتي أوجبت تعقّد هذه المسألة وغموض الحال فيها واضطراب مبانيها.

ونأمل منه تعالى أن نكون قد وفقنا لمخرج منها بالوجه المناسب. وهو ولي العصمة والسداد، ولا حول ولا قوة إلاّ به.

بقي في المقام أمور

الأول: ذكرنا في الأمر الثالث من مقدمات الكلام في هذه المسألة أنه يكفي في التقرب قصد ملاك المحبوبة وإن لم يقصد امتثال الأمر.

ولا إشكال في الاكتفاء بذلك في التعدي لو كان الدليل للثبوت لكونه تعدياً ظاهراً في الاكتفاء بقصد التقرب، أما لو كان محملاً من هذه الجهة

فيتوقف الاكتفاء به على أن تكون التوصيلة مقتضى الإطلاق أو الأصل، لأنها إن كانت مقتضى الإطلاق كان دليل التعبدية مقيداً له، ومع دوران القيد بين الأقل والأكثر يتعين الاكتفاء بالأقل، اقتصاراً في الخروج عن الإطلاق على المتيقن.

وكذا إذا كانت مقتضى الأصل، لمشاركته للإطلاق في لزوم الاقتصار في الخروج عنه على المتيقن.

أما إذا كان مقتضى الدليل العام أو الخاص المثبت لكون الواجب تعبدياً هو اعتبار ما زاد على قصد التقرب فلا بد من البناء عليه، كما أشرنا إليه عند الكلام في الوجه الأول من وجوه الاستدلال على أصالة التعبدية.

كما أنه بناءً على أن التعبدية مقتضى الأصل، لرجوع الشك فيها للشك في سقوط التكليف والمفروض منه، مما لا يزم مع عدم الدليل الخاص أو العام على التوصيلة الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل دخله مما زاد على قصد التقرب، كقصد الامتثال وغيره.

ومنه يظهر الحال في قصد الوجه - الذي هو عبارة عن قصد الأمر بخصوصيته من الوجوب أو الاستحباب دعياً - والتمييز - الذي هو عبارة عن قصد الفعل بعنوانه المنتزع من كونه متعلقاً للوجوب أو الاستحباب بخصوصيته، أو تمييز الأجزاء الواجبة أو المستحبة - فإيهما كقصد الامتثال زائدان على قصد التقرب، فيلغمان بالإطلاق أو الأصل، بناءً على ما سبق من أنهما يقتضيان التوصيلة.

ومثلهما الكلام في الاجترار بالامتثال الاحتمالي إذا أصاب الواقع بالامتثال الإجمالي مع التكرار وبدونه، لأنه يكفي في التقرب بالفعل الإتيان به

لاحتمال كونه مطلوباً بنحو الشبهة تبادلية أو المحصورة، فعلم الاجتزاء بذلك
لاعتبار أمر زائد على التقرب يحتاج إلى دليل مخرج عن مقتضى الإطلاق
والأصل.

وقد ذكرنا في الفصل الخامس من مباحث القطع الكلام في وجوه
الاستدلال على ذلك. فراجع.

الثاني: لا يخفى أن إشكال التعدي والنقض والإبرام فيه يختص بما إذا
كان الأمر نفسه تعدياً بمعنى أنه قد أخذ في متعلقه التقرب به من حيثته، إما
بقصد امتثاله أو بقصد ملاك المحبوبة المستكشف به أو نحوهما، أما لو كان
الأمر توصلياً وقد اعتبر التقرب في موضوعه ولو من غير جهته، أو اعتبر
التقرب به في موضوع حكم آخر فلا إشكال أصلاً، بل هو كسائر القيود
غير المرتبة على الحكم المقيد والتي يمكن لحاطها في مرتبة سابقة عليه.

ومن ذلك عبادية الطهارات، لوصوح أن أمرها النفسي - وهو الأمر
بالكون على الطهارة - توصلي لا يعتبر في امتثاله التقرب به فيها، بل هو
راجع إلى استحباب الكون على الطهارة بالمعنى الاسم للمصدري، وإن كان
إحداث الطهارة بالمعنى المصدري يدعي أمر آخر غير الاستحباب المذكور.

وكذا الحال في مطلوبيتها الغيرية، سواء قيل بثبوت الأمر الشرعي
الغيري، أم بعدمه وأن لزوم المقدمة عقلي لتوقف امتثال ذي المقدمة عليها،
ومقربتها بلحاظ كونها شروعاً في امتثاله - كما هو التحقيق - لما هو المعلوم
من أن مطلوبة المقدمة ليست تعدياً، فلا يعتبر في مقدمية المقدمة التقرب
بأمرها المقدمي، بل يكفي حصولها بأي وجه اتفق.

غاية الأمر قيام الدليل على أن مسببة أسباب الطهارات لها مشروطة

بإيقاعها بوجه عبادي، ومن الظاهر أن عبادة الطهارة لا تنفزع على سببية أسبابها لها، لتوجه شبهة امتناع تقييدها بها، على نحو ما سبق في التعبدية.

ومن هنا لو فرض الشك في معيار التعبدية المعتبرة وأنه يكفي محض التقرب أو ما زاد عليه فالمتعين الاكتماء بمحض التقرب لقتصاراً في الخروج عن إطلاق دليل سببية أسباب الطهارة ما على المثيق.

ومن الظاهر أن يكفي في الجهة المصححة للتقرب العلم بالأمر بالشيء أو بمقدمته لما هو المأمور به، ولو كانا توصلين، كما يكفي في ذلك اعتقاد أحد الأمرين أو احتمالهما - بنحو يؤتى بالفعل لرجاء حصوله - وإن انكشف خطأ الاعتقاد المذكور أو عدم مطابقة الاحتمال للواقع.

بل يكفي في ذلك التهيؤ لامثال أمر غم (فعلني) بما يتوقف عليه العلم أو يتوقع فعليته بعد ذلك.

فينتجى صحة الطهارات في جميع ذلك، ولا ملزم بتوقعها على ثبوت الأمر واقعاً وفعليته.

وبهذا يظهر الحال في كثير من الفروع المترتبة على اعتبار النية في الطهارات، والتي تعرض لها الفقهاء في محلها المناسب.

الثالث: ذكر بعض الأعظم (قدس سره) أن التوصل قد يطلق ويراد به، تارة: ما لا يعتبر صلوره عن قصد واختيار. وأخرى: ما سقط بفعل الغير باستنابة أو تبرع. وثالثة: ما يسقط بالفرد المحرم.

وقد أطال الكلام في مقتضى الإصلاقي والأصل لو شك في كون المأمور به توصلياً بأحد المعاني المذكورة وعدمه.

والذي ينبغي أن يقال: ظاهر الأمر بفعل شيء لزوم صلوره عن

المأمور، بحيث يصح نسبته إليه، وإن لم يقصده بذاته، فضلاً عن أن يقصده بعنوانه الخاص الذي أخذ في متعلق الأمر كصوان الغسل.

ولذا كان إطلاق دليل ضمان متلف للمثل أو القيمة والقاتل للدية شاملاً لمن يقع منه أحد الأمرين من دون قصد إليهما.

نعم، لا بد فيه من اشتداد الفعل إليه بحيث يستقل به ولو بفعل سببه التوليدي الذي لا يحتاج معه إلى توسط فعل الغير، وبدون ذلك لا يصح نسبة الفعل للشخص، فمن أوقع على شخص فقتل أو على مال فتلف لا يصح نسبة القتل والاتلاف إليه، بل إلى موقعه.

ومنه يظهر أن مقتضى الظهور المذكور عدم الاحتزاء بفعل الغير مع الاستنابة فضلاً عن التبرع، بل لا بد فيه من دليل عام أو محاص يقتضي بدلية فعل المستناب والمتبرع عن فعل المكلف.

نعم، قد لا يكون ظاهر الدليل تكليف الشخص بفعل المأمور به، بل بتحقيقه في الخارج بأي وجه اتفق، كما لو قيل: يجب عليك أن تكون أرض الدار طاهرة يوم الجمعة، بناءً على ما سبق في مبحث الواجب الكفائي من إمكان التكليف بوجود الماهية في مقابل عدمها للطلق، من دون أن يقتضي التكليف بخصوصية إيجادها.

وحينئذٍ يتجه الاكتفاء بفعل الغير مع عدم الاستنابة ولا التبرع، فضلاً عما إذا كان مع أحدهما.

بل الاكتفاء بحصول المكلف به في الخارج ولو من غير فاعل مختار، كما لو طهر المطر في المثال المتقدم أرض الدار.

غايته أنه لا يكون المكلف معه ممثلاً ولا مشاركاً في الامتثال، بل

يسقط التكليف عنه بحصول المكلف به وثبتت الفرض الداعي له.

ودعوى: أنه من باب سقوط التكليف بتعذر الامتثال، لارتفاع موضوعه من دون حصول المكلف به، نظير تعذر إجراء أحكام الميت عليه بثلغه. ولذا يكون خلاف الأصل للشك معه في المسقط، بل خلاف الإطلاق، لأن مقتضى الإطلاق بقاء التكليف وإمكان امتثاله مادام المكلف به مقدوراً.

مدفوعة: بأن ذلك إنما يتم في فرض عدم حصول العرض وتعذر تحصيله، ولذا يجب على المكلف للنفع منه، لما فيه من التعجز عن الامتثال، كما في حرق الميت في المثال، لا في مفروض الكلام من حصول الفرض المستلزم لحصول المكلف به، لتبعيته له، ولذا لا يجب للنفع منه.

هذا، ولو فرض إجمال الدليل وعدم الإطلاق فحيث كانت خصوصية المباشرة زائدة على الماهية كان الأصل عدم لتكليف بها.

ودعوى: أن الشك في المقام حيث كان في سقوط التكليف فالمرجع معه الاشتغال.

مدفوعة: باختصاص الاشتغال بما إذا كان الشك في السقوط للشك في الامتثال مع تحديد المكلف به، دون مثل للمقام مما كان الشك فيه للشك في حدود المكلف به.

بل هو من صغريات مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، التي كان التحقيق فيها البراعة.

وأصالة عدم سقوط التكليف بغير الامتثال، لا أصل لها، وإنما الأصل عدم سقوطه مع عدم حصول المكلف به الذي يتشترط التكليف به، والمفروض حصوله في المقام وإن لم يكن امتثالاً، كما يظهر مما ذكرنا.

وأما السقوط بالعرد المحرم فهو موقوف على أن يكون الفرد المحرم واحداً للملاك الوجوب، ولا يكون تحريمه مستلزماً لخروجه عن إطلاق الواجب رأساً، بل يكون واحداً لكلتا الجهتين المقتضيتين لكل من الوجوب والتحريم، وإن فرض عدم فعلية وجوبه، لامتناع اجتماعه مع التحريم الفعلي، لأن عدم فعلية وجوبه لا تنافي إجزائه بعد فرض واحديته للملاك.

والمعيار في إحراز حال الفرد، وأنه واحد للملاك أو لا موكول لمسألة اجتماع الأمر والنهي، لأنه راجع لإحراز موضوعها، وقد ذكرناه في مبحث التزاحم في مقدمات الكلام في تعارض الأدلة. ولا مجال للكلام فيه هنا مع ذلك. والحمد لله رب العالمين. وهو حمينا ونعم الوكيل.

الفصل السابع

في أن متعلق الأمر والنهي هو الطوائع أو الافراد

قد اختلفت كلماتهم في تحرير محل النزاع في المقام، بحو قد يظهر منه عدم الاتفاق عليه في كلام المتنازعين وأن كل طرف يختار ما لا يدفعه الآخر ويدفع ما لا يختاره.

ومن هنا كان المناسب التعرض لما ينبغي البناء عليه في ضمن أمور قد يتضح بها الحال.

الأول: لا ريب في أن محط الأغراض والملاكات هو الوجود الخارجي، دون الماهية بنفسها مع قطع النظر عنه، فلا يعقل تعلق الأمر والنهي بالماهية من حيث هي. ولا يظن من أحد النزاع في ذلك.

نعم، قد يظهر من استدلال القائلين بتعلق الأمر والنهي بالأفراد بأن الطبيعة من حيث هي لا وجود لها في الخارج، منافاة القول بتعلقهما بالطوائع لما ذكرنا.

لكن الظاهر أنه في غير محله، ولعله ينبغي على الحمود على لفظ الطبيعة ومقابلتها بالفرد.

كما أن الاستدلال المذكور قد يكشف عن كون مراد القائلين بتعلق الأمر بالأفراد تعلقه بالطبيعة الخارجية الموجودة بوجود الفرد، في مقابل تعلقه

بالطبيعة من حيث هي، دون ما يأتي مما قد ينسب لهم، وهو يناسب ما ذكرنا من عدم تحديد محل النزاع.

الثاني: قيام الغرض والملاك والمصالح والمفاسد بأفراد الماهية بنحو يقتضي الأمر والنهي قارة: يكون لاستناد الغرض إلى خصوص ما به الاشتراك بينها، ويكون ما به امتياز كل منها مقارناً لمورد الملاك غير دخیل فيه، كما لو كان منشأ تعلق الغرض بإكرام العلماء بنحو البدلية أو الاستغراق بمجرد العلم المشترك بينهم، بحيث لو فرض - ولو محالاً - تمرده عن كل خصوصية لكفى في تعلق الغرض بالإكرام.

وأخرى: يكون لدخل ما به امتياز كل منها فيه بنحو البدلية، كما لو كان كل من العلم والاحسان والكرم والشرف كافياً في تعلق الغرض بإكرام من اتصف بها، وكان من في الدار بين عالم ومحسن وكريم وشريف، فيتعلق الغرض بإكرام من فيها.

وحيث كان متعلق الأمر والنهي هو موضوع الغرض تعين في الصورة الأولى تعلق الأمر بالجهة المشتركة بين الأفراد، دون خصوصياتها، وفي الثانية تعلقه بالخصوصيات بنحو الاستغراق أو البدلية، وعدم الاكتفاء بالجهة المشتركة - كالكون في الدار في المثال - بعد عدم وفاتها بالغرض.

ولو كان الأمر بدلياً كان التعمير في الأولى عقلياً، وفي الثانية شرعياً، على ما ذكرناه في أول مبحث الواجب التعميري ضابطاً في الفرق بين التعميرين.

لكن يظهر من غير واحد أن مراد القائلين بتعلق الأمر والنهي بالأفراد دخل الخصوصيات الفردية في متعلقهما مطلقاً حتى في الصورة الأولى.

وهو بعيد جداً، بل أنكره بعضهم أشد الإنكار، قال بعض المحققين (قلنس سره): «جعل اللوازم الغير النجيلة في الغرض مقومة للمطلوب بعيد جداً عن ساحة العلماء والعقلاء».

ولعل منشأ النسبة إليهم الجمود على لفظ الأفراد من دون ملاحظة بقية كلماتهم، وقد سبق أن استدلالهم المتقدم يناسب كون مرادهم بذلك ما يقابل تعلقهما بالطبيعة من حيث هي.

هذا كله في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فمن الظاهر أن جعل الطبيعة متعلقاً للأمر والنهي طاهر في الصورة الأولى، دون الثانية، لرجوع الثانية إلى أن ذكر الطبيعة لمحض الإشارة بها للأفراد، من دون أن تكون بنفسها مورداً للغرض، والحكم، وهو خلاف الظاهر جداً، بل خلاف المقطوع به في غالب الموارد.

الثالث: لا يتحقق أن قيام الوجودات الخارجية بلحاظ الجهة المشتركة بينها بالملاكات من المصالح والمفاسد للوجهة لتعلق الغرض بتحقيقها أو بتركها هو الموجب لتعلق الأمر والنهي بتلك الجهة للغير عنها بالماهية الخارجية، بمعنى أن الحاكم يلحظ تلك الجهة بما لها من حدود مفهومية ويجعلها موضوعاً لأمره ونهيه، وحيث كان مقتضى الأمر تحقيق متعلقه في الخارج ومقتضى النهي تركه كان الأمر داعياً لوجود الخارجي بلحاظ واجديته للجهة المشتركة، والنهي داعياً لتركه بلحاظ ذلك.

وحيثما قبل لحاظ تعلق الأمر والنهي بالجهة المشتركة يتجه دعوى تعلقهما بالطبيعة، وبلحاظ داعيتهما لتحقيق الوجود الخارجي أو لتركه يتجه دعوى تعلقهما بالأفراد.

ولم يتحصل لنا بعد النظر في كمياتهم وجود مخالف في ذلك، كما لم يتضح لنا وجود نزاع جوهري يصح الكلام فيه في هذه المسألة زائد على ما بينا، بل يقرب كون النزاع المذكور فيها شبيهاً بالنزاع اللفظي ناشئاً عن عدم تحديد محل النزاع.

نعم، ربما يكون النزاع فيها مبنياً على بعض مباحث المعقول، كما يظهر من بعض المحققين (قدس سره) حيث ذكر: أنه إما أن ينتهي على النزاع في إمكان وجود الكلي الطبيعي في الخارج وامتناعه، فمن يقول بإمكانه يقول بإمكان تعلق الأمر والشيء بالماهية، للقدرة عليها، ومن يقول بامتناعه يقول بتعلقهما بالأفراد، لأنها المقدورة، دون الماهية.

أو على النزاع في أصالة الماهية أو الوجود، فمن يقول بالأول يقول بتعلق التكليف بالماهية، ومن يقول بالثاني يقول بتعلقهما بالأفراد.

وحيث لا يسعنا الكلام في تحقيق أحد الأمرين، بل لا يعدد عدم رجوع النزاع فيهما إلى محصل، فلا مجال لإطالة الكلام في هذه المسألة بأكثر مما ذكرنا.

الرابع: لا يخفى أن تعلق التكليف بتعلقه ليس على حد تعلق سائر الأعراض بتعلقها، لوصوع أن العرض الخارجي لا يقوم إلا بمعرضه الخارجي، ويمتنع فعلته مع عدم فعلته، أما التكليف فوجود متعلقه موجب لسقوطه بالامتنال أو العصيان، ولا يكون فعلياً إلا في ظرف عدم وجوده.

بل هو يتعلق بتعلقه بما له من حدود مفهومية - كما سبق - من دون أن يكون موجوداً في الخارج، لكن ينحو يدعو إلى إيجاد أو تركه. فإضافته إليه نظير إضافة التناقض للقيضين والتضاد للضدين.

ويشاركه في ذلك من الأحكام الوضعية الملكية المتعلقة بالكيانات من الأعمال والأعيان، دون المتعلقة بالأمور الشخصية ودون بقية الأحكام الوضعية.

ومنه يظهر أنه لا موقع للإشكال في تعلق الطلب بالوجود بأنه إن كان سابقاً على المطلوب لزم وجود العرض دون معروضه، وإن كان متأخراً عنه لزم طلب الحاصل، إذ يفني ما ذكرناه ببيان الحال، ولا ينبغي معه إطالة الكلام فيما ذكره بعضهم في دفعه.



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع‌رسانی

الفصل الثامن

في أن نسخ الوجوب أو التحريم هل يقتضي

بقاء جواز الفعل أو الترك

قد وقع الكلام بينهم في أنه مع نسخ الوجوب هل ينشئ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، الراجع لعدم التحريم، أو الأخص الذي هو عبارة عن الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة. ويجري بغير نظر ذلك في نسخ التحريم بالإضافة إلى بقاء جواز الترك.

وحيث لا يكثر الابتلاء بهذه المسألة فالمناسب إيجاز الكلام فيها بالاختصار على بيان ما تقتضيه القاعدة على مبادئنا في حقيقة الحكمين المذكورين من أنهما بسيطان متركان من الخطاب بداعي جعل السبيل، لامركان من الإذن في الفعل أو الترك وبلغ من النقيض ولا أن الإذن المذكور من مراتبهما.

فنقول: حيث كانت الأحكام الخمسة متباينة في أنفسها احتساج كل منها لجعل مستقل، ومن الطاهر أن رفع كل من الوجوب والتحريم إنما يستلزم جعل غيره من الأحكام ولو كان هو الحكم الآخر منهما، لا خصوص أحد الأحكام الثلاثة الباقية للمستلزمة لسجوار بالمعنى الأعم، فضلاً عن خصوص الجواز بالمعنى الأخص الذي هو الإباحة.

ودعوى: أن جواز الفعل لما كان لازماً أعم للوجوب وجواز الترك لازماً أعم للتحريم، ونسخ الحكم لا يستلزم نسخ لازمه الأعم كان مقتضى الأصل بقاء اللزم المذكور وعدم نسخه.

مدفوعة: بأن الوجوب والتحريم لا يستلزمان جواز الفعل وجواز الترك على أنهما حكمان شرعيان، لتحري أصالة عدم النسخ فيهما، لوضوح انحصار الأحكام في الخمسة، بل على أنهما حكمان عقليان، كما أنهما يستلزمان ثبوت ملاكيهما، وكلاهما ليس موضوعاً لأصالة عدم النسخ.

نعم، لو حكم شرعاً بجواز الفعل قبل جعل الوجوب، وبجواز الترك قبل جعل التحريم، فحيث لا يكون جعل الوجوب مستلزماً لارتفاع الأول، ولا جعل التحريم مستلزماً لارتفاع الثاني، لعدم التنافي بينهما عرفاً، أمكن الرجوع فيهما لأصالة عدم النسخ بعد نسخ الوجوب والتحريم.

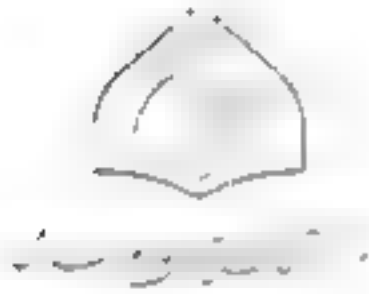
وهذا بخلاف ما إذا ورد الخطاب بهما بعد جعل الوجوب أو التحريم، لأنه حيث يلفو جعلهما معهما لرم حمل الخطاب بهما على محض بيان اللازم العقلي للحكم المجهول، أو على يد عدم جعل التحريم، وكلاهما ليس موضوعاً لأصالة عدم النسخ. فتأمل.

وحينئذ يكون المرجع هو الأصل المقتضي للبراءة، ولو لامتنعحاب عدم التحريم مع مسح الوجوب، وعدم الوجوب مع نسخ التحريم، بناء على جريانه في مورد البراءة، على ما ذكرناه في مبحث أصل البراءة.

ولا مجال لمعارضته باستصحاب عدم كل من الاستصحاب والإباحة والكراهة.

تعلق الأوامر والنواهي بالطهائير أو الأفراد ١٨٣

لأنه لا يستلزم التحريم شرعاً، بل عقلاً بضميمة العلم بانتفاء الوجوب،
وليس الأصل حجة في اللازم غير الشرعي لمؤداه.





الفصل التاسع

في الأمر بالأمر

قد وقع الكلام في أن الأمر بالأمر بشيء هل يكون أمراً بملك الشيء
في حق المأمور الثاني أو لا ؟

ويجري نظيره في الأمر بالنهي عن الشيء، وأنه هل يقتضي النهي عنه
من قبل الأمر في حق للنهي أو لا ؟

ولا وجه لتخصيص الكلام بالأول إلا ذكره في مبحث الأوامر،
وحيث كان مبنى الكلام فيهما واحداً فلنجر في تحريره على ما جرى
عليه من الكلام في الأمر بالأمر، لأنه أمر بآثار، وبه يتضح الحال في الأمر
بالنهي.

وينبغي الكلام في صور ذلك ثبوتاً، ثم فيما هو الطاهر منها في ضمن
مقامين:

المقام الأول: إذا أمر زيد عمراً بأن يأمر بكرّاً بالسفر فهو يقع على

وجه ..

الأول: أن يكون أمراً نفسياً حقيقياً ناشئاً عن ملاك مستقل به من دون
ملاك يقتضي أمر زيد ليكر بالسفر حتى بعد أمر عمرو له، ولا يكون سفره
مورداً لغرضه أصلاً، كما لو أراد استكشاف حال بكر وأنه يطيع

عمرًا أو لا.

وعليه يكون الأمر من عمرو لبيال مراده، دون مراد زيد، وتكون إطاعة بكر أو معصيته له لا لزيد.

كما لا أثر لهذا الأمر في حق بكر، بل إن كان من شأنه أن يطيع عمرًا أطاعه وإن لم يأمر زيد عمرًا بأمره، ولا لم يطعه وإن أمره زيد بذلك.

الثاني: أن يكون أمرًا نفسيًا حقيقيًا من دون أن يكون مستقلًا بالملك، بل لتوقف ترتب الملك المقتضي لأمر زيد بكرًا بالسفر على أمر عمرو به له، فهو راجع في الحقيقة إلى أمر زيد بكرًا بالسفر للترتب على أمر عمرو به له، إلا أنه حيث كان الترتب المذكور موقوفًا على تحقق الأمر به من عمرو أمر عمرًا بتحقيق ذلك، فهو مظهر **أمر شخصي** بثبوت شرط ما يجب على غيره.

لكن هذا موقوف على **وجوب إطاعة عمرو على بكر من قبل زيد**، نظير وجوب إطاعة المولى على العبد شرعًا، وإلا لم يمكن التوصل بأمر عمرو للفرص المذكور، بل يكون كالوجه الخامس.

وعليه يكون أمر عمرو بكرًا بالسفر محققًا لموضوع أمر زيد له به، فيكون شرط الواجب والوجوب معًا، ويكون السفر من بكر بعد أمر عمرو له به إطاعة لزيد وعمرو وتركه معصية لهما معًا.

كما أنه لو علم بكر بصدور لأمر بالأمر من زيد ولم يأمره عمرو بالسفر لم يجب عليه السفر، لا من جهة زيد، لعدم تحقق موضوع أمره، ولا من جهة عمرو، لعدم صدور الأمر منه.

الثالث: أن يكون طريقًا يراد به محض التبليغ وإيصال تكليف زيد لبكر بالسفر من طريق الأمر المذكور، مع تمامية الملك في السفر المقتضي لأمر

زيد بكرةً به مطلقاً من دون تعليق للتكليف ولا تقييد للمكلف به، نظير أمر الله سبحانه الرسل بأمر أمهم بما شرعه تعالى عليهم.

وعليه لا يكون الأمر من همرو لبيان مراده، بل لبيان مراد زيد، فلا تكون إطاعة بكر ومعصيته له، بل لزيد، عكس الوجه الأول.

كما أنه لو علم بكر بصدر الأمر المذكور من زيد كان موضوعاً لإطاعته ولو لم يأمره همرو.

الرابع: أن يكون طريقاً لتحصيل إطاعة بكر للأمر بالسفر من زيد في فرض ثبوته في حقه وعدم قيامه بامتناله، لتأكيد داعي الامتنال، كما في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهو يشارك الوجه الثاني في كون الإطاعة والمعصية لزيد وعمرو معاً، ويفارقه في عدم توقف لزوم الإطاعة - من حيثية أمر زيد - على صدور الأمر من عمر، لفرض ثبوت التكليف في حقه، وأن أثر أمر عمرو تأكيد داعي الامتنال، لا تحقيق موضوعه، كما في الوجه الثاني.

الخامس: أن يكون طريقاً لتحصيل السفر من بكر من دون أن يكلف به من قبل زيد مطلقاً حتى بعد أمر همرو له به، لما نفع من تكليف زيد له به، من إحلال أو احتقار لو غيرهما مما يجمع من فعلية ملاك التكليف في حقه، بل يختص الأمر بالسفر بعمرو وتكون الإطاعة له لا لزيد.

وبهنا يفارق الوجه الثلاثة الأخيرة ويشارك الوجه الأول.

لكن يفارقه في كون تحقق السفر من بكر هو الفرض الأقصى من الأمر، على خلاف ما ذكرناه في الوجه الأول.

ومن هنا يفرقان في أن حصول السفر من بكر من دون أمر عمرو به

في الأول مقوت لملاك أمر عمرو بالأمر به بعد تعذر امتثاله معه، بخلافه في الثاني، حيث يستلزم سقوط الأمر بمحصل غرضه، وإن لم يمثل.

هذا وقد اقتصر المحقق الخراساني (قدس سره) على الوجوه الثلاثة الأول، كما اقتصر بعض الأعظم (قدس سره) على الأول والثالث ولم يشيرا للأخيرين، بل لم أعثر عاجلاً على من أشار إليهما في المقام، مع شيوعهما وأهميتهما.

وربما كان هناك بعض الوجوه لأخر لا مجال لإطالة الكلام فيها، وقد يظهر الحال فيها مما ذكرنا في هذه الوجوه.

المقام الثاني: حيث ظهر اختلاف وجوه الأمر بالأمر ثبوتاً ودورانه بين الوجوه الخمسة فالظاهر أن الوجه الأول يعلم في نفسه ومخالف لظاهر إطلاق الأمر، لأن ارتكاز اقتضاء الأمر لحصول متعلقه موجب لظهور الأمر به في تعلق الغرض بمتعلقه الذي هو كالمعلول له، كسائر موارد الأمر بالعلّة، كما لا يعد ذلك في الوجه الثاني أيضاً، لأن استبعاد تقييد المطلوب بخصوصية علة له، بحيث لا يراد منه إلا ما يصدر عنها يوجب انصراف إطلاق الأمر عنه وظهوره في تعلق الغرض بالمعلول من حيث هو ولو صدر بتوسط غير تلك العلة.

مع أن توقفه على مرض تكليف الأمر الأول للمأمور الثاني بإطاعة الأمر الثاني يوجب عدم الأثر المهم لاحتماله، إذ مع عدم ثبوت تكليفه بذلك لا موضوع لهذا الوجه، ومع ثبوته لا بد له من إطاعة الأمر الثاني - كعمرو في المثال - إذا أمره.

نعم، يظهر الأثر لو لم يأمره الثاني، حيث لا يجب عليه الإتيان بالفعل

على هذا الوجه والوجه الخامس، ويجب على الوجه الثالث والرابع. وهو ليس بمهم، فيتردد الأمر بين الوجهين الباقيين.

وقد ذهب غير واحد إلى ظهور الأمر في الثالث.

قال سيدنا الأعظم (قدس سره): ((الظاهر ثبوت القرينة النوعية على كون الأمر بالأمر من قبيل الأمر بالتبليغ المحفوظ فيه التبليغ طريقاً، وليس جارياً بجرى الأوامر في كون الغرض في متعلقاتها)).

ولعله ناشئ عن عدم تعرضهم للوجهين الآخرين، حيث يتعين الثالث بعد ما سبق وأشار إليه في كلماتهم من بعد الوجهين الأولين.

والإفهام غير ظاهر إلا في طرف كون وطبيعة للمأمور بالأمر التبليغ عن الأمر الأول، كما في الأنبياء والأوصياء صلوات الله وسلامه عليهم، حيث ينصرف أمره والأمر منه إلى إعمال وظيفته.

وأما في غيره فلا يتضح وجه ظهور الأمر في إرادة التبليغ، بل هو مخالف لظاهره لغة وعرفاً.

ولنا يفهم منه لزوم قيام المأمور به بوظيفة الأمر الذي يدعو لتحصيل مطلوبه من ترغيب أو ترهيب أو نحوه مما يحقق في نفس المأمور داعي الامتثال، ولا يكفي بمجرد التبليغ.

ومن هنا كان الظاهر تردد الأمر للمذكور بين الوجهين الآخرين.

وحيث كان الوجه الرابع مثبتاً على تكليف الأمر الأول للمأمور الثاني بالفعل احتاج إلى قرينة ومؤنة بيان، وبدون ذلك يتعين الوجه الخامس، لأنه مقتضى الأصل.

وأولى بذلك ما لو كانت هناك قرينة على عدم كونه بصدد تكليفه،

فضلاً عما لو علم بذلك.

ثم إنه ذكر غير واحد أن المرة التراع المذكور تظهر في عبادات الصبي، وأنه بناءً على الوجه الثالث - الذي عرفت من غير واحد دعوى ظهور الأمر بالأمر فيه - يمكن استمادة شرعيتها من قوله عليه السلام: «صبروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»^(١) وقوله عليه السلام: «صبروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما أطبقوا من صيام»^(٢) وغيرهما مما ورد في أمر الولي للصبي بالعبادات.

ولا بد لأجله من حمل حديث رفع القسم على رفع الإلزام مع ثبوت أصل للشروعية، وهذا بخلاف ما لو بني على الوجه الأول، حيث يكون الصبي مأموراً بها من قبل الولي دون التشريع.

وفيه: أنه لو بني على ذلك فمقتضى الجمع العرفي حيث لا تخصيص عموم حديث رفع القلم بأدلة الأوامر المذكورة، لأنها أحسن مطلقاً، حيث تختص بالصلاة والصيام، وبعم حديث الرفع جميع التكاليف، ولا وجه معه للجمع برفع اليد عن ظهور هذه الأوامر في الإلزام.

خصوصاً مع قوة ظهور بعضها وصراحة بعضها في الإلزام، حيث تضمن أنهم يؤخذون بذلك ويحرمون عليه ويضربون^(٣)، إذ لو كان ذلك

(١) الوسائل ج ٣، باب: ٣ من أبواب اعداء الفرائض وبواقلها، حديث: ٥.

(٢) الوسائل ج ٧، باب: ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٣.

(٣) راجع الوسائل ج ٣، باب: ٣ من أبواب اعداء الفرائض وبواقلها، و ج ٣، باب: ٢٩ من

أبواب من يصح منه الصوم.

طريقاً مبتتباً على محض تبليغ الحكم الشرعي فلا معنى لابتثائه على الإلزام مع عدم كون الحكم الشرعي إلزامياً.

مع أنه لا يلظن بأحد كما لم يعرف من الأصحاب البناء على ذلك أو فهمه من الأدلة.

ولا منشأ لذلك إلا أن المستفاد من الأوامر المذكورة بحسب المرتكزات ليس هو الوجه الثالث، لظهورها بل صراحة بعضها في عدم إرادة محض التبليغ، بل الأمر الحقيقي المبتني على الترغيب والترهيب، الذي هو اللازم في الوجه الرابع والخامس، وحيث كانت المفروعة عن عدم تكليف النصي بضميمة ظهور وصراحة نصوص الأوامر المذكورة في إرادة إلزام الولي للنصي تمنع من الوجه الرابع فيتعين الوجه الخامس.

كما هو المتعين فيما تضمنته النصوص أو قام عليه الإجماع واقتضته المرتكزات من لزوم منعه وتعزيره على بعض المستكرات كالزنا والمواط وشرب الخمر وقتل النفس المحترمة وغيرها.

فهو نظير ما تضمن الأمر بمنع لصبيان والمجانين عن دخول المسجد لا يكون المراد به إلا تجنب ذلك من دون خطاب لهم بحرمته أو بكرهته.

نعم، يمكن مشروعية العبادات من الأوامر المذكورة لا من جهة ما ذكره، بل من جهة ظهور نسبة العبادات المذكورة للصبيان في أنهم يؤمرون بها على ما هي عليه بحفاتها بالمعودة المستلزم للقدرة عليها كذلك، لا أن المأمور به صورها لمحض التمرين، وحيث يلزم مشروعتها، لتعذر التقرب بها بلونها.

ولا يفرق في ذلك بين جميع الوجوه المنقمة للأمر بالأمر.

هذا مضافاً إلى أنه إذا بي على تزيل حديث الرفع على مجرد رفع
الالزام إما لأنه الظاهر فيه - كما هو التحقيق - أو للجمع بين الأدلة أمكن
إثبات مشروعية عبادات الصبي بإطلاق أدلة تشريعها، حيث يكون مقتضى
الجمع بينها وبين الحديث المذكور الباء في حق الصبي على أصل المشروعية.
تمام الكلام في محله.

الفصل العاشر

في الأمر بعد الأمر

ذكرنا غير مرة أن التكليف نحو من الإضافة القائمة بين المكلف والمكلف والمكلف به، وحيث كانت وحدة الإضافة تابعة لوحدة أطرافها، والمفروض وحدة المكلف والمكلف فلا بد في تعدد التكليف من تعدد المكلف به، ومع وحدة المكلف به من جميع الجهات يتعين وحدة التكليف وحيث لا نقول:

إذا ورد الأمر بالماهية الواحدة مرتين - مثلاً - فالأمر مررد ثبوتاً بين وجوه ثلاثة:

الأول: أن يراد بهما بيان تكليف واحد تابع لموضوع واحد، وتكرار البيان للتأكيد أو غيره مما يأتي من دون أن يكشف عن تأكيد في التكليف المبين، لفرض وحدة موضوعه.

الثاني: أن يراد بهما معاً بيان تكليف واحد تابع لموضوعين ككل منهما صالح لترتبه عليه، فيؤاد بكل منهما بيان تحقق التكليف من حيثية موضوع محاص مبين للموضوع الذي ين بالآخر تحقق ذلك التكليف من حيثيته. فيلزمه تأكيد التكليف المبين تبعاً لتعدد مقتضي له، من دون تأكيد في البيان، لفرض عدم اشتراك البيانين في مبين واحد.

الثالث: أن يراد بكل منهما بيان تكليف مستقل تابع لموضوعه مبين للتكليف المبين بالآخر.

وحيث سبق استلزام تعدد التكليف لتعدد المكلف به، فلا بد من كون متعلق كل منهما مبيناً لمتعلق الآخر وإن كانا تحت ماهية واحدة، بأن يراد من كل منهما فرد منها مبين للفرد المراد من الآخر، في مقابل الاكتفاء بصرف الوجود.

ومرجع الثالث إلى عدم تداخل تكليفيين في مقام الامتثال، والثاني إلى التداخل فيه، لا بمعنى تداخل التكليفيين فيه، لمرص وحدة التكليف، بل بمعنى التداخل مع تعدد الموضوع، إذ لا يراد بالتداخل إلا ذلك على ما يتضح في عمله من مبحث مفهوم الشرط. ()

أما في الأول فلا موضوع لمسألة التداخل لفرص وحدة التكليف تبعاً لوحدة موضوعه، وليس له إلا امتثال واحد.

إذا عرفت هذا، فمقتضى إطلاق متعلق التكليف في كل من الخطابين هو الاكتفاء بصرف الوجود المستلزم لوحدة التكليف مع تعدد موضوعه المقتضي له أو وحدته، فيتردد الأمر بين الوجهين الأولين.

بل في فرض اتحاد موضوع الأمر في الخطابين - كما لو ورد مرتين: من ظاهر فليكرر - يتعين الوجه الأول، لتوقف الوجه الثاني معه على عدم كون الموضوع المذكور موضوعاً للحكم في أحدهما أو في كليهما، بل هو مقارن له، ليتمكن فرض ثبوت الحكم من جهتين معه، وهو خلاف الظاهر.

وكذا الحال لو كان الأمر فعلياً لعلية موضوعه - كما قال مرتين لشخص مظاهر: كمر - في فرض عدم عملة الأمر - كالشارع الأقدس - حيث

يعدّ جناً إرادته بيان للتكليف من حيثية أحد الموضوعين دون الآخر في كل خطاب لو كان الموضوع متعدداً.

بل حيث يكون الموضوع في مثل ذلك جهة تعليلية غير مقصودة بالبيان، لا يكون المقصود بالبيان إلا ثبوت الحكم فعلاً، فيكون المبين بالبيان واحداً كما في الوجه الأول وإن كان المدعى للبيان متعدداً.

ودعوى: أن التأكيد في البيان خلاف الأصل، بل الأصل فيه التأسيس وتعدد المبين إما لتعدد التكليف أو لتعدد الجهة الموجهة له مع وحدته، وحيث يأتي في مبحث مفهوم الشرط أن الثاني خلاف الأصل، وأن الأصل عدم التداخل تعين البناء على تعدد التكليف، كما هو مقتضى الوجه الثالث.

مدفوعة: أولاً: بأن أصالة التأسيس ليست بمنحو تنهض برفع اليد عما ذكرنا.

وثانياً: بأن تكرار البيان في الوجه الأول قد لا يكون للتأكيد، بل لغفلة الأمر - لو أمكن في حقه الغفلة - أو المأثور أو جهل أحدهما بالأمر الأول، كما قد يكون لاعتلاف مقام البيان لتعدد المناسبة المقتضية له، كما لو أمر بالسجود عند قراءة آية العزيمة في مقام بيان أحكام قراءة القرآن، وفي مقام بيان أقسام السجود الواجب، حيث لا تأكيد في ذلك، لاختصاص التأكيد بالبيان اللاحق للبتني على البيان السابق، دون ما لا يتني عليه، ومن الطاهر أنه لا أصل ينفي ذلك، ليخرج به عما ذكرنا.

وثالثاً: أن منشأ البناء على أصالة عدم التداخل - كما يأتي إن شاء الله تعالى - هو ظهور دليل كل أمر في أن الموضوع الذي تضمنه سبب مستقل لتكليف مستقل، وبذلك يخرج عن إطلاق المتعلق الذي سبقت الإشارة إليه،

فمع فرض وحدة الموضوع، أو عدم ذكره - وفعلية الأمر، لا منشأ للبناء على عدم التداخل، لمخرج به عن إطلاق المتعلق المقتضي للاحتواء بصرف الوجود.

نعم، لو كان ظاهر الخطاب تعدد الجهة الموجهة للأمر، بأن يختلف موضوعه أو شرطه - كما في مثل: إن أفطرت فكفر، وإن ظاهرت فكفر - فلا مجال للوجه الأول، لظهور كل منهما في بيان الأمر من حيثية الشرط أو الموضوع المذكور فيه، فالتعدد في بلين مع انفراد كل بيان بمعين واحد. بل يزداد الأمر بين الوجهين الآخرين.

ويأتي في مبحث مفهوم الشرط إن شاء الله تعالى أن البناء في مثل ذلك على الوجه الثالث الذي هو مرجع أصالة عدم التداخل. هذا، وأما النهي بعينه النهي فلا مجال فيه للوجه الثالث، لفرض كونه استمرافياً يقتضي ترك تمام الأفراد سوء اتحاد أم تعدد، بل يزداد الأمر فيه بين الوجهين الأولين، ولا أثر للزداد للذكر عملاً، على أنه مما سبق يتضح لزوم جملة على الثاني مع تعدد الموضوع أو الشرط وعلى الأول بدون ذلك، خصوصاً مع اتحاد الموضوع أو الشرط. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

وبهذا انتهى ما أردنا إيراده في مباحث الأوامر والنواهي، فإنه وإن ذكر جماعة من الأصحاب مسائل الإجراء ومقدمة الواجب والضد في مباحث الأوامر، ومسألتي اجتماع الأمر والنهي واقتضاء النهي الفساد في مباحث النواهي، إلا أنه حيث كان سهجاً لاقتصار على المباحث اللفظية فلا مجال لمبحث هذه المسائل هنا، بل توكل لمباحث للملازمات العقلية لا ببناء عمدة

الكلام فيها عليها.

ولو كان فيها بعض الجهات المتعلقة بالألفاظ يشار إليها هناك تبعاً، لا ينحو يقتضي ذكرها في مباحث الألفاظ، والله سبحانه ولي التوفيق.

وكان الفراغ منه صبحي الجمعة، الثلاثين من شهر ربيع الأول، سنة: (١٤٠١هـ)، وانتهى تبييضه بعد تسريسه ليلة الأربعاء، الخامس من شهر ربيع الثاني من السنة المذكورة. والحمد لله رب العالمين.



المقصد الثاني

في المفسر



المقصد الثالث في المفاهيم

تهييد فيه أمور

الأول: من الظاهر أن المطروق لغة يختص باللفظ المؤدى بآلة النطق، والمفهوم بالمعنى المدرك بقوة الفهم، وليس كل منهما بالمعنى المذكور مورداً للكلام في المقام، وإنما يراد بحمل الكلام مصطلح خاص لكل من العنوانين يختص بالحمل المتضمنة لحكم محري أو بشائي.

وهما متقابلان في الكلام الواحد، فالكلام الذي له مفهوم له منطوق، وغيره لا منطوق له ولا مفهوم بهذا المصطلح، وإن كان الحكم الذي تضمنه مفاداً بالجملة المنطوقة.

ويستفاد من غير واحد أن المطروق هو الحكم الذي تضمنته القضية بما لها من مدلول مطابق، والمفهوم هو الحكم الذي لم يذكر، وإنما استفيد بالملازمة من خصوصية قد تضمنتها، فمطروق قولنا: إنما زيد قائم، ثبوت القيام لزيد الذي هو مدلوله المطابقي، ومفهومه عدم قيام غيره الملازم للحصر الذي تضمنه بسبب اشتعاله على أداة (إنما).

لكن الظاهر أن الخصوصية التي تستلزم للمفهوم لا يلزم أن تتضمنها القضية، بل يكفي استفادتها منها بدلالة الاقتضاء أو غيرها، فمفهوم الوصف

.. مثلاً لو قيل به - ينفي على أن ذكر الوصف قيداً في موضوع الحكم بعيد
 عليته للحكم أو إناطته به، المستلزمين لانتفائه بانتفائه، مع أنه لا يصرح في
 القضية بالعلة والإبادة المذكورتين، ولا تدل عليها أداة أو هيئة في الكلام، بل
 يستفادان عرفاً منها.

كما لا يعتبر في المنطوق أن يكون مدلولاً مطابقاً لها، فإن منطوق
 بعض الجمل وإن كان كذلك، كالمنطوق في الجملة الوصفية ودات مفهوم
 الموافقة، إلا أنه لا يطرد في جميعها، بل قد يكون لازماً لمعاد القضية، مثلاً
 منطوق القضية الشرطية ثبوت الجرم، حال ثبوت الشرط - الذي هو مفاد
 قضية حملية مقيدة بحال ثبوته - وهو ملازم لمعاد الشرطية بسبب تضمها إناطة
 الحزاء بالشرط، لا عينها.

وأما التعبير عنه في جملة من كلماتهم بنفس الشرطية فهو مبني على نحو
 من التسامح، وتجهيد الشرطية للمنطوق عن خصوصية الاناطة، لما هو المعلوم
 من تباين المنطوق والمفهوم وعدم تضم الأول للثاني، وإن استفيداً معاً
 من الشرطية.

ومثله في ذلك منطوق جملة الاستثناء، فإنه عبارة عن ثبوت الحكم
 لما عدا المستثنى من أفراد المستثنى منه الذي يعبر عنه بلسان التقييد، وليس هو
 مدلولاً مطابقاً للجملة، بل لازماً لها، لوضوح التباين بين معاد التقييد
 والاستثناء مفهوماً.

ومن هنا فالظاهر أن اختلاف المنطوق والمفهوم اصطلاحاً ليس بلحاظ
 كون الأول مذكوراً في القضية، وثاني ملازماً للخصوصية للذكورة فيها،
 بل بلحاظ كيفية استفادتهما من القضية، لكن لا بلحاظ خصوص مضمونها

اللفظي المطابقي، بل ما يعم مضمونها العربي التابع للملازمة الفنية العرفية أو نحوها، وإن لم يكن لازماً حقيقياً.

فالمنطوق هو الأقرب عرفاً لمضمونها من المفهوم، إما لأنه المنطوق المطابقي لها، كمنطوق القضية بالإضافة إلى مفهوم الموافقة والوصف، أو لأنه الأقرب لدلولها المطابقي، كمنطوق القضية الشرطية بالإضافة إلى مفهومها. على أنه لم يتضح بعد عموم ذلك وأطراده في كل ما هو الأقرب للمضمون والأبعد، ليصح تعريف المنطوق والمفهوم بذلك، وإنما المتيقن أن ذلك قدر جامع بين جميع الموارد التي أُطلق فيها المفهوم مقابل المنطوق، ووقع الكلام فيها في مباحث المفاهيم.

الثاني: حيث كان مقصود المفاهيم من مباحث الألفاظ، وتقدم في التمهيد للدخول في هذا العلم أن المباحث عنه فيها تشعيب الطهورات النوعية فالبحث في المقام إما يكون عن ظهور الكلام في المفهوم لا عن حجته بعد فرض الظهور فيه، فإن من صغريات البحث عن حجية الظهور الذي يأتي في القسم الثاني من هذا العلم.

وما في جملة من الكلمات من التعبير عن مسائل هذا المقصد بمسألة حجية مفهوم الوصف أو الشرط أو نحوهما إنما يراد به ذلك، كما يظهر بأدنى تأمل في كيفية تحريرهم الكلام في تلك المسائل.

الثالث: قسموا المفهوم إلى قسمين:

أولهما: مفهوم الموافقة، وهو الذي يطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب.

ثانيهما: مفهوم المخالفة، وهو الذي يخالفه فيها.

وذكروا في الأول مفهوم الأولوية العرفية، والمعيار فيه أن يستفاد عرفاً

من الخطاب بالحكم في الأدنى ثبوته في الأقوى أو العكس بسبب إدراك العرف جهة الحكم من نفس الخطاب به، بطور: دلالة لتحليل وطء الجارية على تحليل ما حوته من الاستمتاع كالنقيض، وإن فرض غفلة المتكلم عنه حين التحليل، حيث يفهم العرف أن الجهة الموجبة لتحليله الاهتمام بمتعة المحلل له وإشباع رغبته، ورفع المخرج لأجل ذلك عن الأهم تستلزم عرفاً رفعه عن الأضعف.

وأظهر من ذلك ما لو فهم العرف سوق الخطاب لبيان عموم الحكم ببيان ثبوته في الفرد الأدنى أو الأعلى، لينقل لغوه بالأولوية، كما هو الطاهر في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَف.﴾ (١)، حيث يفهم عرفاً أن العرص بيان عموم النهي عن الإهانة والإبداء بالنهي عن العرد الضعيف منهما.

وبهذا كان المفهوم مقتضى ظهور الكلام، لأن الفهم العرفي بأحد الوجهين من سنخ القرينة الحامية، بخلاف الاشتغال من أحد العردين للآخر بالأولوية التي هي من الأدلة العقلية، حيث لا يعتبر فيه فهم ذلك من الدليل، بل يكفي فيه إدراك أقوائية الملاك في لعرد الآخر منه في مورد الدليل.

ولذا لابد فيه من القطع بالملاك أو قيام الحجة عليه بالخصوص، أما في مفهوم الموافقة فلا يعتبر إلا ظهور الدليل بأحد الوجهين، ومن ثم يمكن رفع اليد عنه بظهور أقوى منه، كما هو الحال في سائر الطهورات في موارد الجمع العرفي.

ومنه يتضح عدم اختصاص مفهوم للموافقة بمفهوم الأولوية العرفية،

بل يجري في جميع موارد فهم عموم الحكم في الدليل الوارد في خصوص بعض الأفراد، لإلغاء خصوصيتها عرفاً، إذ يستفاد من الدليل المذكور نظير الحكم الذي تضمنه في بقية الموارد، وهو شائع في الأدلة.

ونظيره تسرية الحكم عن مورده بتنقيح المساط، وإن كان الفرق بينهما نظير الفرق المتقدم بين التعدي بالأولوية العرفية الذي هو من مفهوم الموافقة والتعدي بالأولوية الذي هو من الأدلة العقلية.

بل من مفهوم الموافقة - أيضاً - التعدي عن مورد الدليل لجميع موارد العملة المنصوصة، حيث يستفاد من التعليل دوران الحكم مداره وجوداً وعلماً، كما في قولنا: (لا تأكل الرمان لأنه حامض) حيث يستفاد منه عموم النهي لغير الرمان من أفراد الحامض، وعدم النهي في الرمان غير الحامض، ولما كان الأول مطابقاً للحكم المطروق في الإيجاب كان من مفهوم الموافقة، ولما كان الثاني مخالفاً له فيه كان من مفهوم المخالفة.

لكن أهل الفن اقتصروا في مفهوم الموافقة على مورد الأولوية العرفية. ولعله لعدم كونهم بصدد حصر أفرادها، لوضوح الحال فيها وعدم الخلاف في التعدي عن مورد أدلتها.

أو لأن التعدي بفهم عدم الخصوصية بسبب ارتكازيته لم يلتفت إليه تفصيلاً، لينبه على كراهة الجامعة بين أفرادها، والتعدي في مورد العملة المنصوصة قد تعرضوا له في الجملة في مباحث القياس، فاستغنوا بذلك عن التنبيه له في مباحث المفاهيم، أو غفلوا عن كونه منها.

كما لعله لأحد الوجهين لم يدكروا قصر الحكم عن الموضوع المفاقد للعملة المنصوصة في مفهوم المخالفة.

وكيف كان، فلا مجال لإطالة الكلام في مفهوم الموافقة بعد الاتفاق على مواردته - كما ذكرنا - مع عدم وصوح الضوابط العامة لتشخيص صغرياته، بل هو من الظهورات الشخصية الموكولة لنظر الفقيه في كل مورد مورد.

وإما تقتصر على الكلام في مفهوم المخالفة، تبعاً لأهل الفن، حيث تعرضوا لجملة من الموارد وقع البحث في دلالة الكلام على المفهوم فيها. والبحث فيها يقع في ضمن فصول ..

الفصل الأول

في مفهوم الشرط

لا إشكال في دلالة القضية الشرطية على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وهو منظورهما، وإنما الكلام في دلالتها على انتماء الجزاء عند انتفاء الشرط الذي هو مفهومها بمصطلحهم، فقد أصرّ على ذلك جماعة، ومنعه آخرون.

ومحل الكلام إنما هو دلالتها بالوضع أو الإطلاق، بحيث يكون المفهوم مقتضى الطهور السوي للجملة الذي لا يخرج عنه إلا بالقرينة، وإلا فهم ذلك منها في كثير من الموارد وتجردها عنه في موارد أخرى ليس محلاً للكلام ظاهراً.

كما أن اتفاق جميع القضايا الشرطية من حيثية الدلالة على المفهوم أو عدمها واختلافها في الحيثية المذكورة محل كلام يأتي إن شاء الله تعالى، والذي هل فعلاً محل الكلام ما اقترن به (إن) أو نحوها.

هذا، والمستفاد من كلام شيخنا الأعظم (قدس سره) وجملة ممن تأخروا عنه أن المناط في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم طهورها في كون الشرط علة محصورة للجزاء، ويدونه لا دلالة لها عليه.

وظاهر صاحب الفصول - بن صريحه - أنه يكفي فيه طهورها في مجرد

لزوم الشرط للجزاء بمعنى عدم حصول الجزاء إلا مع حصول الشرط، إما لكون الشرط علة محصورة بجزاء، أو لكون الجزاء علة للشرط، أو لكونهما معلولين لعلة واحدة، ووافقته على ذلك سيدنا الأعظم (قدس سره).

ولا ريب أن ما ذكرناه هو المتعين، إذ لو فرض أن الجزاء علة تامة للشرط أو متمماً لعلة - مع وجود بقية أجزائها - فعلمه مستلزم لعدم الجزاء. وكذا لو اشتركا في العلة المنحصرة أو العلة المتعددة، حيث يستلزم انتفاء الشرط انتفاء علة، فيستفي معيها الآخر وهو الجزاء.

بل لو فرض ظهورها في علم الانفكاك بينهما خارجاً بالنحو المذكور كفي في الدلالة على المفهوم وإن كان اتفاقاً لا لزوماً بناءً على ما يأتي في معنى الاتفاقية، إذ يكفي في المفهوم تنفاه الجزاء عند انتفاء الشرط وإن لم يكن متمماً.

ومما ذكرناه يظهر حال ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من أن الشرط لو كان معلولاً للجزاء لم يقتض المفهوم، لأن وجود المعلول وإن كان كاشفاً عن وجود العلة، إلا أن عدم المعلول لا يكشف عن عدم ذات العلة، لجواز استناده إلى وجود المانع.

لأنه إنما يتم لو كان الجزاء جزءاً من علة الشرط غير متمم لها، كالمقتضي، حيث يمكن وجوده في صرف عدم المعلول للمانع، دون ما إذا كان علة التامة أو متمماً للعلة - كما ذكرنا - حيث لا بد حيث من انتفاء الشرط عند انتفائه.

وبالجملة: لا ينبغي للتأمل في كفاية دلالة الشرطية على لزوم الشرط

للجزاء بالنحو المتقدم في دلالتها على للمفهوم.

ومن هنا كان هو المهم في محل الكلام، إلا أن المناسب التعرض لما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) من الكلام في دلالتها على العلية المحصورة، لأنها وإن كانت أخص من اللزوم المذكور إلا أن تحقيق مفاد الشرطية من هذه الجهة لا يخلو في نفسه عن فائدة، ولا سيما مع كون تماميته مستلزما للظهور في المفهوم الذي هو محل الكلام في المقام.

وعليه يقع الكلام في دلالتها على أمور مرتبة في أنفسها ..

الأول: اللزوم، في مقابل كون الشرطية اتفاقية.

وقد أصر غير واحد على ظهور الشرطية في كونها لزومية، بل ذكر بعض الأعظم (قدس سره) أن استعمالها في الاتفاقية نادر جداً، بل هو غير صحيح في نفسه، ولا بد في صحة الاستعمال في تلك الموارد من رعاية علاقة وإعمال عناية، ضرورة أنه لا يصح تعليق كل شيء على كل شيء، وسبقه إلى ذلك شيخنا الأعظم (قدس سره).

لكن قال سيدنا الأعظم (قدس سره): «الاتفاق المقابل للزوم إن أُريد به أن لا يكون بين الشرط والجزاء علاقة تقتضي اقترانهما فنلك مما أحاله جماعة، لأن كل موجودين إما أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معطوي علة واحدة - ولو بوسائل - لامتناع تعدد الواجب. ولنلك أنكروا هواء الاتفاقية بهذا المعنى - التي هي أحد قسمي للتصلة -.

وإن أُريد به أن لا يكون بينهما علاقة ظاهرة في نظر العقل - كما هو معنى الاتفاقية عند هواء الجماعة - فالمراد من اللزومية حيث لا يكون بينهما علاقة ظاهرة.

وعليه فدعوى ظهور القضية الشرطية في اللزومية بهذا المعنى في غاية السقوط، لا دعوى كونها اتفاقية.

وفيه: أولاً: أن ما ذكره من عدم خروج للوجوديين عن الفرضيين المذكورين في كلامه لا يستلزم إنكار الاتفاقية التي لا علاقة بين طرفيها أصلاً، حيث تتعين فيما إذا كان أحد طرفي الشرطية أو كلاهما نسبة منتزعة من مقام ذات الموضوع أو لازمها، نحو: إن كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً، وإن كان زيد ممكناً كان شريك الباري ممتنعاً، وإن كان زيد جميلاً كانت الأربعة زوجاً، وغيرها، نوضح أن النسبة المنتزعة من مقام الذات غير معلولة لأمر خارج عنها، لتزداد بين الفرضيين المذكورين في كلامه، بل هي قائمة بنفسها غير مرتبطة بغيرها [١]

وثانياً: أن امتناع الاتفاقية الحقيقية لا يستلزم كون المراد بها مطلق ما كانت العلاقة فيها غير طاهرة بنظر العقل، بل قد يراد بها بخصوص ما كانت العلاقة فيها غير طاهرة أصلاً ولو عرفاً، كالعلاقة بين وجود زيد وجريان النهر، المستلزم لعدم قصد أدائها بالجملة الشرطية وتمحصها في بيان تقارن السبطين، لأن مجرد وجود علاقة واقعاً لا يوجب الظهور في الاستعمال فيها ما لم تقصد بالاستعمال، ولا بد في قصدنا من إدراكها،

ويكون المراد باللزومية ما كانت لعلاقة فيها مدركة ولو إجمالاً عرفاً وعقلاً، كما في مثل: إذا أراد الله تعالى شيئاً كان، أو عرفاً فقط، كما في قولنا: إن وقع الثوب في الماء ابتل، فيقصد أدائها بالجملة الشرطية زائداً على التقارن بين النسبتين. والظاهر أن هذا هو مراد من يدعي ظهور الشرطية في اللزومية.

إذا عرفت هذا، فلا ينبغي التأمل في ظهور الشرطية في اللزوم زائداً على التقارن، والمعيار فيه ما ذكرنا. بل الظاهر عدم صحة استعمالها في الاتفاقية إلاّ بعناية، كما تقدم من ذكرنا.

والظاهر أن مبنى تقسيم للمصنفين الشرطية إلى لزومية واتفاقية إرادتهم بالشرطية ما تضمن مجرد الاتصال بين السببين الذي يكفي فيه تقارنهما، أو الانفصال بينهما الذي يكفي فيه التردد بينهما، ولذا تؤدي المتصلة عندهم بقولنا: كلما كان كذا كان كذا، والمفصلة بـ(إما) ومن الظاهر أن (ما) في (كلما) ظرفية مصدرية، منحصصة في الدلالة على الرمان، وليست كأدوات الشرط خصوصاً (إن) التي سبق أن الكلام معللاً فيها، حيث لا إشكال في أن المفهوم منها عرفاً معنى زائد على الظرفية لا يصدق في الاتفاقية.

ومنه يظهر حال ما ذكره بعض المحققين (قلبي سره) من أن الشرطية لا تلازم اللزوم، لشهادة الرجلان بعدم العناية في إرادة الاتفاقية منها، لأنها ليست إلاّ لبيان مصاحبة المقدم مع التالي.

ولا يبعد أن يكون ذلك منه مبنياً على النظر للشرطية عند المناطقة المألوفة في استعمالاتهم.

الثاني: ترتب الجراء على الشرط دون العكس، أو كونهما في مرتبة واحدة، كالمقتضايين.

وقد أصر غير واحد على ظهور الجملة الشرطية في الترتب، وإن اختلفوا في كونه بالوضع أو بفهمه، كما سيأتي.

وظاهر المحقق الخراساني (قلبي سره) إنكار ذلك، لعدم العناية في استعمال الشرطية في مطلق اللزوم من دون ترتب، كما في قولنا: إن صارت

هد زوجة لك صرت زوجاً لها، وب جاء زيد جاء عمرو لو كان علة
مجيئهما فصل الخصومة المشتركة بينهما. بل مع عكس الترتيب، كما في قولنا:
إن عوي زيد فقد استعمل الدواء، وب أفطر زيد فهو مريض.

لكن يقال سيدنا الأعظم (قدس سره): «ظهور الجملة الشرطية في
الترتيب مما لا ينبغي أن يكر، بشهادة دخول الفاء في الجزاء»،
وهو كما ترى! فإن ذلك إما يشهد بالترتيب في مورد دخول الفاء،
ولعله مستند إليها لا إلى هيئة الجملة الشرطية أو أداتها.

فلعل الأولى أن يقال: لا ينبغي لتأمل في عدم صحة استعمال الشرطية
فيما لو كان الجزاء متقدماً رتبة على الشرط واستهجان ذلك، فلا يصح أن
يقال: إن انكسر الإناء وقع على الأرض، وإن طهر الثوب غسل.

وأما مثل الاستعمال المتقدم في تقريب ما ذكره المحقق الخراساني فليس
الجزاء فيه علة للشرط، بل معلول له، لأن مفاد نسبة الجزاء فيه ليس محص
الخلو الذي هو علة الشرط، ولذا لو قيل بدل المثال الأول: إن عوي زيد
شرب الدواء، وبدل الثاني: إن أفطر مريض، كان مستهجنأ أو يقلب المعنى،
بل مفادها نسبة التحقيق والاتضاح بقى هي مفاد (قد) في الأول أو نسبة
التقرر والثبوت التي هي مفاد الجملة الاسمية في الثاني، وكلاهما ليس
علة للشرط.

وهما مسوقان لبيان أنه ينبغي «علم مفاد الجملة المبني على الانتقال من
وجود المعلول إلى وجود العلة، ومن الظاهر أن العلم بالعلة معلول للعلم
بالمعلول في ذلك. ويشهد به دخول الفاء على الجزاء الطاهرة في تفرعه على
الشرط، ولا معنى لتفرع العلة على المصنوع، إلا بلحاظ تفرع العلم بها عليه.

وكانه إلى ذلك يرجع ما عن المحقق القمي (قلنس سره) وغيره من أن الشرط في مثل ذلك سبب للمعلم بالجزاء.

ولا وقع للإيراد عليه - كما يظهر من التقريرات - بأن محل الكلام هو عليه الشرط للجزاء، لا عليه العلم به للعلم به.

إذ بناءً على ما ذكرنا يكون الجزء معنى العلم ومسوقاً للكناية عنه، فيكون الجزء بنفسه معلولاً للشرط.

وأما استعمالها فهما إذا كانا متعدي الرتبة - كالمثالين المتقدمين - فلا يعد ابتناؤه على التنزيل وادعاء ترتب الجزء على الشرط، بسبب سبق فرضه، حيث يستتبع فرض الجزء بصحوة التلازم بينهما، كما يناسبه الفرق ارتكازاً في كل طرف بين جعله شرطاً وجعله جزءاً، فلا يتمحض الفرق بين قولنا: إن صارت هند زوجة لك صيرت زوجها، وقولنا: إن صارت زوجاً لهند صارت زوجة لك، في مجرد التقديم والتأخير الذكري، نظير الفرق بين قولنا: الميرك زيد وعمره، وقولنا: الميرك عمرو وريده، بل يزيد عليه باختلاف نحو التبعية للمحاطية الادعائية.

والأمن البعيد جداً إفادتها القدر المشترك بين خصوص ترتب الجزء على الشرط وتساويهما في الرتبة، لعدم كونه حرفياً ولا مفهوماً منها، بل ليس الجامع العرفي بينهما إلا محض التلازم الذي يعم صورة ترتب الشرط على الجزء، وحيث عرفت استعمال الاستعمال فيها تعين اختصاصها بترتيب الجزء على الشرط وابتناء استعمالها مع تساويهما رتبة على الادعاء، كما ذكرنا.

ولذا لو لم تقم قرينة ملزمة بحمل الترتب على الادعائي - بالوجه المتقدم

أو غيره - كان طاهر الشرطية المرتب الحقيقي بينهما، فيستفاد من مثل: إن جاء زيد جاء عمرو، تبعه يحيى عمرو يحيى زيد وترتب عليه ومعلولته له.

وأما ما ذكره بعض المعاصرين في أصوله من أن المرتب على الشرط في القضايا الشرطية الخيرية هو الإخبار والحكاية عن الجزاء لا نفس الجزاء، سواء كان الجزاء مترتباً على الشرط ثبوتاً، ثم كان الشرط مترتباً عليه أم كانا في رتبة واحدة.

فلا مجال للباء عنه، لأن التعليق إنما هو بين الشرط والجزاء المحكيين، فكما يكون المعلق عليه هو الشرط لا الحكاية عنه يكون المعلق هو الجزاء لا الحكاية عنه.



ولذا التزم بأن الجزاء لو تضمن إنشاء حكيم تكليفي أو وضعي كان المعلق هو الحكم لا إنشاؤه.

بل الإخبار والإنشاء فعيان لا تعليق مبهما، ولذا يتصف الإخبار فعلاً بالصدق أو الكذب والإنشاء بأسفوذ أو البطلان، وإما التعليق في المحير عنه والمنشأ.

ولو تم ما ذكره لصح استعمال الشرطية مع عكس الترتيب، في مثل قولنا: إن انكسر الإناء وقع على الأرض، وقد عرفت استهجانها، كما عرفت أن مثل: إن عوفي زيد فقد استعمل الدواء، ليس من الاستعمال في عكس الترتيب.

وبالجملة: لا ينبغي التأمّل في ظهور الشرطية في ترتيب الجزاء على الشرط، كما يظهر من جماعة استيضاحه.

وإنما اختلفوا في أن ذلك مستند للوضع أو لغيره، كما أشرنا إليه آنفاً، فقد استوضح بعض الأعظم (قلس سره) عدم استناده للوضع، وإلا لزم أن يكون الاستعمال في ظهوه مجازاً مبسباً على عناية، وهو باطل بالضرورة.

ومن ثم ادعى أنه مستند إلى سياق الكلام، لأن ظاهر جعل شيء مقدماً وجعل شيء آخر تالياً هو ترتيب التالي على المقدم.

ويشكل بأن مجرد تقديم الشيء في الذكر - مع أنه لا يطرد في الشرطية، حيث قد يقدم الجزء فيها - لا يوجب ظهور الكلام في تقدمه ثبوتاً، بل غايته الإشعار به غير البالغ مرتبة المحبة، فلا بد أن يكون ذلك مختصاً بالشرط والجزء في الجملة الشرطية، وحيث كان ذلك مستنداً ارتكازاً لنفس الجملة الشرطية بهيتها وأداتها فالظاهر انحصار منشئه بالوضع.

وما ذكره من أن لازمه كون الاستعمال في خلاف الترتيب مجازاً يظهر الحال فيه بما سبق من قرب ابتداء الاستعمال مع التساوي في الرتبة على الادعاء والتبريل، وعدم ثبوت الاستعمال مع عكس الترتيب، بل هو مستهجن، وأن ما يوهم ذلك ليس منه في الحقيقة، وإلا لزم كونه مخالفاً لظاهر الشرطية، للجهة التي ذكرها، مع وصوح عدم كونه كذلك.

ومن ثم كان الظاهر استناد ظهورها في الترتيب للوضع، كما قرره شيعتنا الأعظم (قلس سره).

الثالث: كون الترتيب بحو العلية.

وظاهر كلام جملة أن الكلام فيه هو الكلام في أصل الترتيب، حيث لم يفصلوا بينهما. وكأنه لأنه ليس المراد بالعلية هي خصوص العلية التامة، إذ لا إشكال في صدقها مع كون الشرط جزءاً من العلة في ظرف تحقق بقية

أجزائها، ولا مطلق المقدمة المنقومة يكون أحد الأمرين جزءاً من علة الآخر ودخيلاً في ترتيبه، لأن ذلك لا يستلزم حصول الجراء عند حصول الشرط، الذي لا إشكال في دلالة الشرطية عليه، وقد سبق أنه المراد بالمطوق، بل مطلق ما يستلزم حصول الجراء عند حصول الشرط، الذي هو المقدر المشترك بين العلة النامة وتتميم العلة، ولو للارمة الشرط لتحقيق آخر أجزاء العلة.

ومن هنا لا محال لحمل الترتيب - الذي تقدم البناء عليه - على المتقدم بالشرف، فإنه - مع عدم التفات العرب العام له، وقيامه بالمفردات كالحياوان والجماد والنور والطلام، لا بين مفاد لحمل من السبب، كما في الترتيب التي تفيده الشرطية - لا يستلزم حصول الجراء عند حصول الشرط، ولا على الترتيب بالزمان، لأنه مستلزم للإفكالك بينهما.

وأما الترتيب بالطبع فالذي يظهر منهم أن المعيار فيه كون المتقدم جزءاً من علة المتأخر، فقد يعد منه تقدم الموضوع على العرض، مع وصوح توقف العرض على موضوعه، فهو جزء عنه بلعده، كما عدّه منه تقدم الجراء على الكل، مع أن الجريئة والكلية مترعنان من فرض الوحدة بين الأمور المتكثرة، فالجزء بما هو جزء غير متقدم على الكل طبعاً، بل هما متضايضان متلازمان، لوحدة منشأ انتزاعهما.

وأما الجراء بذاته فهو متقدم على الكل تقدم الموضوع على عرضه، لأن الكلية حيث كانت مترعة من فرض الوحدة بين الأمور المتكثرة فالوحدة المذكورة قائمة بذات الأجزاء قيام العرض بموضوعه.

وعليه لا مجال لإرادة التقدم لطبعي في المقام، لما سبق من أن مجرد المقدمة لا يكفي في حصول الجراء عند حصول الشرط، بل المعيار ما ذكرنا

من العلية.

على أنه حيث كانت الشرطية دالة على حصول الجزاء عند حصول الشرط، فمن الظاهر أن ما يلزم حصول الشيء عند حصوله ليس إلا علته أو لازمها أو معلوله، وحيث فرض ظهور الشرطية في ترتيب الجزاء على الشرط تعين ظهورها في علية الشرط للجزء، إذ لو كان معلولاً له لزم عكس الترتيب، ولو كان لازماً لعلته فلا ترتيب بينهما.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في أن المراد بالترتيب في اللقاع ليس إلا الترتيب بالعلية بالمعنى الجامع بين العلة التامة ومنعم العلة، كما ذكرنا.

ومن هنا كان ما سبق في وجه دلالة الشرطية على الترتيب كافياً فيها، بل لا ينبغي التأمل في ظهور الشرطية في دخول الشرط في الجزاء وترتيب الجزاء على الشرط وتعرعه عليه حتى لا يوضع سطر عن انحصار الترتيب بالعلية.

نعم، قد يدعى أن ذلك غير مستند للوضع، بل للإطلاق، أما لأن علاقة العلية أكمل أفراد للعلاق، وحيث كانت الشرطية دالة على اللزوم لعلاقة كان إطلاقها منصرفاً لأكمل للعلاق، وإما لظهور الشرطية في وجود الجزاء عند وجود الشرط على وجه الاستقلال من دون حاجة إلى أمر آخر معه، وهو مستلزم لاستناد وجوده إليه.

ولو تم هذان الوجهان كانا صالحين لإثبات الترتيب، وتعين لأجلهما رفع اليد عما سبق من استناده للوضع، إذ لا يتعين استناد الظهور للوضع إلا مع عدم القرينة العامة أو الخاصة التي يمكن استناده إليها.

كما أنه قد ذكر هذان الوجهان لإثبات الترتيب والعلية معاً، لما سبق من وحدة كلامهم فيهما.

لكن يدفع الأول: - مصافاً إلى مع كون علاقة العلية أكمل، وإلى أنها لا تستلزم ترتب الجزاء على الشرط، بل تكون مع العكس، كما في التقارير - بأن مجرد الأكملية ثبوتاً لا تقتضي انصراف الإطلاق في مقام الإثبات، كما تقدم بظهوره عند الكلام في وجه دلالة صيغة الأمر على الإلزام.

والثاني: بأن عدم الحاجة إلى بصام شيء مع الشرط في وجود الجزاء لا يستلزم استقلاله بالتأثير فيه، بل يكون مع محض التلازم بينهما من دون ترتب، فصلاً عن العلية.

كيف ولو تم ذلك لم كون الشرط علة تامة للجزاء؟ ولا يظن من أحد احتمال، خصوصاً في الأحكام الشرعية التي كان أهم أجزاء علتها جعل للشارع الأقنس لها على موضوعاتها، وكهس الشرط إلا متمماً لعلتها ومستلزماً لفعاليتها.

ومن هنا كان الطاهر استناد الصهور في العلية بالمعنى المتقدم للوضع، لأنه المتبادر من الشرطية ارتكاًراً من دون صم قرينة خاصة أو ارتكازية.

نعم، ليس المراد بالعلية في الأحكام الشرعية إلا كون الشرط موضوعاً للمحكم الذي يتضمنه الجراء، حيث يكون هو المتمم لعله فعليته في فرض جعله شرعاً على موضوعه.

ولذا لا إشكال طاهراً في بنائهم على كون الشرط موضوعاً للمحكم الذي يتضمنه الجراء، فيكفي التعبد به طاهراً في التعبد بالمحكم، ولا يفتي على الأصل المثبت.

وما عن بعضهم من كون لأسباب الشرعية معرفات، لا مؤثرات حقيقية، قد يراد به كونها معرفات عن مورد الجعل الشرعي، أو عن

الملاكات الداعية له، لملازمة موضوع الحكم لملاكه، في قبال استقلالها بالتأثير بعد الجعل كعروباً، أو كونها بنفسها ملاكاً للحكم.

لا أنها معرفات عن الموصوعات من دون أن تكون موضوعات حقيقية، فإنه خلاف ظاهر الشرطية وغيرها من القضايا المتكفلة بجعل الأحكام الشرعية على موضوعاتها.

بل خلاف ما سبق من ظهور الشرطية في الترتيب، لأن لازم موضوع الحكم لا يتقدم على الحكم رتبة.

الرابع: كون العلية بنحو الانحصار.

وقد احتمل شيعة الأعظم (قدس سره) أن النزاع في المفهوم راجع للنزاع في دلالة الشرطية على ذلك للاتفاق على ما قبله، وإن كان قد يظهر من بعض كلماتهم التشكيك فيما قبله أيضاً.

وقد أصر غير واحد من القدماء والمتأخرين على ظهور الشرطية فيه، ومنع منه آخرون.

وقد ذكرنا في أول الفصل أن المعيار في دلالة الشرطية على المفهوم ليس هو دلالتها على العلية المنحصرة، بل على لزوم الشرط للجزاء بنحو لا يتحقق الجزاء بدونها ولو اتفاقاً.

ومن الظاهر أن ظهور الشرطية في ذلك مستلزم لظهورها في كون الشرط حلة منحصرة، بناءً على ما سبق من ظهورها في كون الشرط حلة للجزاء، ولظهورها في كون الشرط لازماً مساوياً للجزاء، بناءً على ظهورها في مجرد اللزوم دون العلية.

ومن هنا كان المناسب الكلام في ظهور الشرطية في ذلك، سواء رجع

إلى ظهورها في العلية المنحصرة أم لا.

وقد يستدل عليه بوجوه، وإن ذكر بعضها أو كلها في كلماتهم دليلاً على ظهور الشرطية في العلية المنحصرة.

الأول: أن الظاهر من إطلاق العلاقة الزروية إرادة الفرد الأكمل منها، وهو الناشئ عن انحصار العلة في الشرط.

وبشكل: - مضافاً إلى ما سبق من عدم انصراف الإطلاق للأكمل - بأنه لا دخل لانحصار العلية في لزوم سحوق يقتضي أكمليته - كما ذكره المحقق الخراساني (فلس سره) - لانشاء الزوم على عدم انفكاك الجزء عن الشرط الحاصل مع انحصار العلية وعدمه بسحوق واحد.

وكذا الحال في العلية لتقرنها بتأثير العلة في المعلول، ولا أثر للانحصار في ذلك.

نعم، قد يكون لمشأ الزوم دحل في كماله، فاللزم الذاتي أكمل عرفاً من الزوم لأمر يحارج عن الذات، ولا دخل لذلك بما نحن فيه.

الثاني: أنه مقتضى إطلاق نسبة الزوم، كما كان مقتضى إطلاق هيئة الأمر الحمل على الوجوب التعييني دون التخييري.

وبشكل: بالفرق بأن هيئة الأمر حيث كانت متضمنة لنسبة البحث نحو الأمور به بنحو يقتضي الانبعاث بحوه كانت ظاهرة في كون التكليف به تعيينياً مقتضياً للإتيان به لا غير، لا تخييرياً يجزي فيه غيره، إذ مقتضاه عدم الانبعاث إليه في ظرف الانبعاث للطرف الآخر، وهو خلاف إطلاق نسبة البحث، أو خلاف مقتضاها لوبقيت على إطلاقها.

أما في المقام فحيث فرض عدم دلالة الشرطية إلا على لزوم تحقق الجزء

عند تحقق الشرط فهو بنفسه لا يقتضي الانحصار، لأن تحقق الجزاء عند تحقق أمر آخر لا ينافي للزوم المذكور بوجه أصلاً، كما لا ينافي إطلاقه.

وإنما يتجه القياس في فرض التسليم بظهور الشرطية في الانحصار والإناطة، لأن قيام شيء آخر مقام الشرط يخالف لظهور الاقتصار في بيان العلة للتحصرة على الشرط، نظير محالة قيام شيء مقام للأمور به لظهور الاقتصار عليه في بيان المطلوب الذي لا بد من الاتيان به، بل يحتاج كل منهما للبيان بمثل المطف بأو.

ومثله في ذلك تقريب هذا الاستدلال بإطلاق الشرط، يدعوى: أن مقتضى إطلاقه تعينه، كما كان مقتضى إطلاق الواجب تعينه.

لاندفاعه: بأنه لا دعل للانحصار وعلم في الشرط بنحو يكون من شؤونه التابعة لإطلاقه وتقييده تقييد

ومجرد احتياج عدم الانحصار للبيان لا يكفي في كونه مقتضى الإطلاق ما لم يكن من شئون موضوع الإطلاق وأفعاله، وليس هو كإرسال الماهية وسريانها الذي يكون مقتضى إطلاقها.

على أن الانحصار أيضاً يحتاج إلى بيان لو فرض كون مفاد الشرطية وضعاً مجرد حصول الجراء عند حصول الشرط ولزومه له.

واستفادة التعمين في الواجب دون التعمير ليس من إطلاق الواجب، بل من إطلاق الهيئة بالوجه المتقدم، وقد سبق عدم صحة قياس المقام عليه.

وكذا تقريرة بإطلاق نسبة الجزء، يدعوى: أن الاقتصار في تقييدها على الشرط وعدم تقييدها بغيره بمفاد (أو) ظاهر في انحصار العلة به، كما كان عدم تقييدها بغيره بمفاد الواو ظاهر في استقلال الشرط بالتأثير وعدم

توقف نسبة الجزاء على انضمام غيره إليه، فيكون علة تامة أو شتمماً للعلة، كما تقدم.

لاندفاعه: بأن الإطلاق إنما ينهض بدفع القيد لرجوعه إلى تصديق موضوعه الذي هو معاد المفرد أو الهيئة، ومن الظاهر أنه كما يكون اشتراط نسبة الجزاء بالشرط راجعاً إلى تصديق النسبة المذكورة، فيكون مدفوعاً بإطلاقها، كذلك يكون عدم استقلال الشرط في فرض التقيد به، فإن توقف فعلية نسبة الجزاء على انضمام غيره إليه موجب لزيادة في تضييقها، فيكون زيادة في تقييدها، ويدفع بالإطلاق.

أما عدم انحصار العلية بالشرط وقيام شيء آخر مقامه في تحقيق نسبة الجزاء فهو لا يستلزم التضييق في النسبة المذكورة، بل هي باقية على سعتها، فلا يكون قيداً فيها، ليدفع بإطلاقها، بل تكون الشرطية ساكنة عن ذلك، فلا وجه لجعل الأمرين من باب واحد.

وبالجملة: لا مجال للاستدلال بالإطلاق المذكور، سواء أريد به إطلاق نسبة الزوم، أم إطلاق الشرط، أم إطلاق الجزاء، على اختلاف كلمات المستلزم واضطرابها.

وبمجرد الحاجة في بيان الشرط إن العطف بمفاد (أو) لا يكفي في ذلك، ولا يصح قياسه على حمل إطلاق لأمر على التعيين دون التخييري.

ولنا لو صرح بالزوم بالمعاد الاسمي - كما لو قيل: بجيء زيد مستلزم لأن يجب إكرامه - لم ينفع الإطلاق في استفادة المفهوم، سواء أريد به إطلاق اللازم أم الملزوم أم للملزمة، بخلاف ما لو صرح بالوجوب بالمفاد الاسمي، فقيل: يجب الصدقة، حيث يحمل على الوجوب التعيني كهيئة الأمر.

الثالث: أن مقتضى إطلاق الشرطية تأثير الشرط للجزاء دائماً، ولازم ذلك المحصار للعللة به، إذ لو كان غيره مؤثراً له لزم انفراد الغير به لو كان أسبق، ولا يكون هو مؤثراً لو تأخر، وهو بخلاف الإطلاق المذكور.

وأما تقريره بأن مقتضى الإطلاق استقلال الشرط بالتأثير، ولو كان غيره مؤثراً لزم استناد الأثر إليهما معاً لو تقارنا، كما هو الحال في سائر موارد اجتماع العلل المتعددة على للعلول الواحد.

فهو كما ترى موقف على ظهور الشرطية في كون الشرط علة تامة للجزاء، وقد سبق أنه لا مجال للبناء على ذلك، وأنه قد يكون متمماً للعللة، فلا يستقل بالتأثير، فاستناد الجزاء للشرط وللأمر الآخر عند اجتماعهما لا ينافي إطلاق الشرطية، ويتعين الاقتصار في تقريره على الوجه الأول.

ومن المظاهر أنه يتبين على دلالة الشرطية على العلوية، ولا موضوع له بناءً على تمحيضها في الدلالة على الملازمة ولو مع كون الجزاء هو العلة. هذا، والمظاهر أنه لا مجال للاستدلال بالوجه المذكور..

أولاً: لأن المنصرف من إطلاق تأثير المؤثر للأثر بيان تحققه تبعاً له في فرض عدمه، لا مطلقاً بنحو يقتضي عدمه قبله. فإذا قيل: وقوع الإناء سبب لانكساره، كان ظاهره تأثير الوقوع في الانكسار لو لم ينكسر قبله، لا أنه لا ينكسر قبله بسبب آخر، بل انكساره قبله كالرافع لموضوع الإطلاق من دون أن ينافيه عرفاً، وكذا الحال في الشرطية غير المسوقة للمفهوم ونحوها مما لا يتضمن إلا سببية شيء لحسوث آخر.

ولعله إلى هنا يرجع ما ذكره غير واحد في المقام من ظهور الكلام في بيان المؤثرة الاقتصائية الراجعة إلى قابلية المؤثر للتأثير. وإلا فلا إشكال في

ظهور الكلام في المؤثرية الفعلية، لتمامية العلة حين وجود الشرط وعدم المانع من التأثير.

وثانياً: لأن ذلك إنما يمنع من استناد الجراء لأمر سابق على الشرط بنحو لا يبقى معه موضوع لتأثير الشرط في ظرف وجوده، ولا يمنع من استناده لأمر لا يجتمع مع الشرط، كما لو قيل: إن جاء زيد من سفره هذا يوم الجمعة وجب إكرامه، واحتمل وجوب إكرامه أيضاً لو جاء من هذا السفر يوم الثلاثاء، أو يجتمع معه في ظرف لا يمنع من تأثيره، لتعدد الموضوع، كما لو قيل: رجب بالقادم إن كان عبداً، واحتمل وجوب الترحيب به إن كان كريماً، أو قيل: إن دبح الحيوان بالحديد حلّ أكله، واحتمل حلّيته أيضاً لو ذبح بالذهب.

وحيث لا إشكال في عدم الفرق في دلالة الشرطية على المفهوم وعدمها بين الموارد، ولا مجال لاستناد الدلالة والظهور لعدم الفصل لزم عدم نهوض هذا الوجه بإثبات المفهوم، كما يناسب الفعلة عنه بحسب المرتكزات في مقام الشرطية أو استفادة المفهوم منها، ولو استفيد المفهوم منها فمن وجه آخر يعم جميع الموارد.

الرابع: ما ذكره بعض المحققين وسيدنا الأعظم (قدس سرهما) من أن ظهور القضية الشرطية في دخل خصوصية الشرط في تحقق الجزاء موجب لظهورها في كونه علة منحصرة له، إذ لو قام مقامه أمر آخر كان الجراء مستنداً للجامع بينهما بلا دخل للخصوصية.

وفيه: أولاً: أن ذلك منقضى بغير الشرطية من القضايا للتكفلة ببيان موضوعات الأحكام الدخيلة فيها، فكما كان ظاهر قولنا: أكرم زيداً إن

كان فقيراً دخل الفقر في الحكم، كذلك قولنا: أكرم الفقير، وأظهر منهما قولنا: فقر المرء سبب لوجوب إكرامه، مع عدم بنالهم على ثبوت للمفهوم لغير الشرطية.

وثالثاً: أنه ينبغي على أن وحدة الأثر تستلزم وحدة للوثر، وقد سبق منا ومن بعض المحققين نفسه المنع من ذلك في بحث الصحيح والأعم. ولو تم، فهو أمر برهاني لا يدركه أهل اللسان ليترتب عليه الظهور النوعي في المفهوم، لوضوح أن المصهورات النوعية تبني على الارتكازيات المدركة لعامة أهل اللسان.

على أن ذلك إنما يقتضي كون الشرط هو القدر المشترك لو كان دخل كل من الشرطين في الملاك بنحو واحد، أما لو اختلف نحو دخلهما فيه فهو راجع إلى اختلاف الأثر حقيقة، ولا ملزم معه باستناد الأثر للقدر المشترك، بل يتعين دخل خصوصية كل منهما فيه.

مثلاً: إذا كان زيد فقيراً ينبغي الإنفاق عليه، إلا أن إساءته مانعة من وجوب ذلك إلا مع اضطراره، صبح الحكم بوجوب الإنفاق عليه مع عدم إساءته ومع اضطراره من دون ملزم بوجوع عدم الإساءة والاضطرار الجامع واحد، لأن تأثير عدم الإساءة في الوجوب بلحاظ ارتفاع المناع من تأثير المقتضي للحلاك، وتأثير الاضطرار فيه بلحاظ كونه العلة الثامة له، فلا تمنع الإساءة من تأثيره، ولا ملزم بوجود القدر الجامع الحقيقي بين عدم المناع والعلة الثامة، بل هو محتج في نفسه.

والذي ينبغي أن يقال: ظهور القضية في دخل خصوصية للموضوع أو غيره من القيود في الحكم إنما هو معنى دخلها في شخص الحكم للنشأ

والمبين، ولا ظهور لها في دخلها في نسخها، بحيث لا يثبت مع خصوصية أخرى تشاركها في جامع عربي، فضلاً عما إذا كانت مشاركة لها في جامع عقلي مستكشف بقاعدة استلزام وحدة لأثر لوحدة المؤثر لو تمت.

ودلالة القضية على دخول الخصوصية في نسخ الحكم تحتاج إلى عناية لا بد من إثباتها في المقام وغيره. ويأتي في بعض تنبيهات المسألة توضيح ذلك.

الخامس: ما حكاه في منتهى لأصول عن بعض الأعيان المحققين

(فليس سره) من أن الكلام في ثبوت المفهوم في المقام وغيره لا يتنى على ظهور القضية في كون ما أخذ فيها موضوع أو شرط أو وصف أو غيرها علة محصورة للحكم، لاشتراك جميع القضايا في ذلك، لظهور أحد الشيء في الحكم في كونه دخيلاً بمخصوصه، (أنه تمام ما يعتبر في الحكم، فلا يخلفه شيء آخر، كما لا يعتبر معه شيء آخر، من دون فرق بين القضايا في ذلك،

بل الذي يتنى على ثبوت المفهوم هو أن المنشأ مع الحكم أو شخصه، فإن كان الأول كان اتعاؤه بانتفاء علة المنحصرة مستلزماً لانتفاء تمام أفراد الحكم، فثبت المفهوم، وإن كان الثاني فانتفاؤه بانتفاء علة المنحصرة لا ينافي بوث فرد آخر من الحكم، فلا يثبت المفهوم.

وحيث إن القضية بطبيعتها لا تتضمن إلا إنشاء الحكم بنحو القضية المهمة على موضوعه، وهي في قوة الجزئية لا إطلاق لها يشمل جميع وجودات نسخ الحكم، ليثبت المفهوم.

نعم، لو تضمنت القضية جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه أمكن دعوى الإطلاق من هذه الجهة الزائدة وخروجه عن الإهمال وظهور القضية في إنشاء نسخ الحكم المستلزم لثبوت المفهوم، لا شخصه، كما هو الحال في

القضية الشرطية والمتضمنة للغاية والخصر، لاشتمالها على خصوصية زائدة على ربط الحكم بالموضوع، بخلاف القضية المشتعلة على الوصف، لأن الوصف لما كان من شؤون الموضوع، بل يلحاط عينه ونفسه، فلا يفيد أكثر من ربط الحكم بالموضوع، ليدل على إنشاء منخ الحكم ويخرج به عن مفاد القضية بطبيعتها.

ويشكل ما ذكره..

أولاً: بأنه لا مجال للتفريق بين القضايا في ظهور بعضها في إنشاء منخ الحكم وظهور الآخر في إنشاء شخصه، بعد أن كان الحكم نحواً من النسبة المتقومة بجميع ما يؤخذ في القضية من موضوع وقيود، بل ليس للنشأ أو المعبر عنه إلا النسبة المشخصة والمتقومة بشئ ما أخذ فيها من أطراف، ولا مجال لاحتمال تكفل القضية بإنشاء منخ الحكم بنحو يشمل صورة فقد الموضوع أو بعض قيوده، لاحتياج في استعادة أن المفعول هو الحكم الجزئي، إلى دعوى إهمال الحكم المنشأ بحسب طبع القضية، وأن المهمة في قوة الجزئية، بل لا معنى للإهمال في قضايا المتضمنة للإنشاء والجعل، لامتناع الإهمال في المفعول ثبوتاً وعموم الحكم وخصوصه تابع لعموم موضوعه وخصوصه، لا لكون الحكم المنشأ أوسع من موضوعه.

ومن ثم كان لازم ذلك ارتفاع الحكم المنشأ بارتفاع موضوعه أو قيوده، وهو معنى كونها علة منحصرة، له - حسبما تقدم منه - لا بمعنى ظهور القضية في ذلك، بل لا تكفل القضية إلا ربط الحكم بالموضوع والقيود بنحو يقتضي قصوره عن غيرهما.

ولذا لا يكون مرادهم بالتزاع في كون بعض القيود علة منحصرة

ذلك، لبداية اشتراك جميع القضايا فيه - كما ذكره - ولوضوح أن ارتفاع الحكم لارتفاع موضوعه أو فيه لا ينافي ثبوت حكم آخر مثله لموضوع آخر أو في حال آخر، فلا يكون هو المعيار في المفهوم، بل المعيار فيه أن يستفاد من القضية انحصار منخ الحكم بالموضوع أو القيد المذكور فيها، بحيث لا يثبت إلا معها، كما أشرنا إليه في ديل الكلام في الوجه السابق، وهو مرادهم بالانحصار الذي يقع الكلام فيه في بعض القضايا، ومنها الشرطية.

وثالثاً: أن مجرد اشتمال القضية الشرطية على خصوصية رائدة على ربط الحكم بموضوعه لا يكفي في ظهورها في إنشاء المنخ الذي جعله معياراً في الدلالة على المفهوم، كما لا يكفي في ظهورها في انحصار المنخ بالخصوصية المذكورة، الذي عرفت أنه المعيار في الدلالة عليه، وإلا لا طرد ذلك في سائر القيود الرائدة على الموضوع من طرف أو حال أو غيرهما، بل يجري في الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع، بل لابد فيه من جهة أخرى تستلزم الانحصار، ولو لم يكن انحصار لعلية، ولذا اهتم أهل الفن بتحقيق ذلك، والكلام فيه إثباتاً ونقياً.

هذه عمدة الوجوه المذكورة في كلماتهم لإثبات ظهور الجملة الشرطية في الانحصار بصيغة الإطلاق من دون أن تكون موضوعاً لذلك، بل مع عدم وضعها عند بعضهم حتى لإفادة العلية.

وحيث ظهر وهما فلعل الأولى ما يظهر من شيعتنا الأعظم (قدس سره) وسبقه إليه جماعة كثيرة من القدماء والمتأخرين من ظهورها بنفسها في الانحصار، بمعنى لزوم الشرط للجزاء، بحيث ينهي الجزاء بانتفائه الذي سبق أنه للمعيار في المفهوم.

لقضاء الوجدان بذلك بعد التأمل في للتركيزات الاستعمالية، للفرق ارتكازاً بين الشرط وغيره من قيود النسبة، كالطرف والحال وغيرهما في أن التقييد به لا يثبت على مجرد إفادة ثبوتها عنده، بل تعليقها عليه وإناطتها به، ولذا أطلق عليه الشرط عندهم وعلى القضية أنها شرطية، لوضوح أن شرط الشيء ليس بمجرد ما يحصل عنده، بل ما يتوقف وجوده عليه، فلو لا ارتكاز أن مفاد الشرطية الإناطة والتعليق بالحر الذي ذكرناه لم يكن وجه للإطلاق المذكور.

نعم، لا إشكال في كثرة موارد تهميد الشرطية عن الخصوصية المذكورة وسوقها لبيان مجرد حصول الجراء عند حصول الشرط، من دون تعليق عليه ولا إناطة به.

ولعل ذلك هو مشأ بناء من تقدم على كون الخصوصية المستلزمة للمفهوم خارجة عن مفاد القضية وضعاً، وبسبب ارتكاز ظهورها في الخصوصية المذكورة تكلف من تكلف توجيه كونها مقتضى الإطلاق بمقدمات المحكمة، على اختلاف الوجوه المتقدمة.

لكن الارتكاز المذكور - بعدما عرفت من عدم تمامية تلك الوجوه - كاف في إثبات إفادتها لها وضعاً، من دون أن ينافيه كثرة موارد تجرئها عنها، لشيوع التوسع في الاستعمالات، بتفسير التوسع في غير الشرطية مما تضمن التقييد بالوصف والطرف وغيرهما، فيساق لبيان الإناطة والتعليق بنحو يقتضي المفهوم، مع وضوح عدم إادته لذلك لا وضعاً ولا إطلاقاً.

وبالجملة: قياس الشرطية على غيرها شاهد بالفرق بينهما في إفادة الإناطة وعدمها، وكما لا ينافي ذلك سرق غير الشرطية لإفادة الإناطة في

كثير من الاستعمالات لا يتنافيه تجريد الشرطية عنها في الاستعمالات الكثيرة، لأن المعيار في الوضع التبادري، لا الاستعمالي.

ثم إنه قد يستدل لما ذكرنا ببعض النصوص الطاهرة في المروغية عن إفادة الشرطية المفهوم، كصحيح عبيد بن زرارة: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) قوله عز وجل: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾؟ قال: «ما أبيئها، من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه»^(١).

وما في صحيح أبي أيوب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٢) من قوله (عليه السلام) «ولو سكت لم يبق أحد إلا تعجل، ولكنه قال: ومن تأخر فلا إثم عليه»^(٣).

وصحيح أبي بصير: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الشاة تدبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عيسط فقال: «لا تأكل، إن علياً (عليه السلام) كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»^(٤)، وغيرها.

وهي إن لم تبلغ مرتبة الاستدلال، فلا إشكال في قوة تأييدها للمطلوب، ولا سيما الأولين، وخصوصاً الثاني، لظهوره في فهم الناس الإطاعة بأنفسهم.

(١) الوسائل ج ٧، باب: ١ من أبواب من يصح منه الصوم، حديث: ٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٠٣.

(٣) الوسائل ج ١٠، باب: ٩ من أبواب العمود من حديث: ٤.

(٤) الوسائل ج ١٦، باب: ١٢ من أبواب الذبائح، حديث: ١.

هذا، وأما ما ذكره المنطقيون في القياس الاستثنائي من أن رفع المقدم في المتصلة لا يستلزم رفع التالي. فهو مبني على إرادتهم بها ما تتضمن مجرد اتصال نسبة الجزاء بنسبة الشرط، ولذا تؤدي صدهم بقولنا: كلما كان كذا كان كذا، مع أن (ما) في (كلما) مصدرية ظرفية متمحضة في الدلالة على الزمان، ولذا صح منهم تقسيمها إلى اللزومية والاتفاقية، وليس للمحفوظ لهم المعنى اللغوي والعرفي لمفاد الأداة أو الهيئة، كما أشرنا إليه عند الكلام في أدلة الشرطية على اللزوم، فلا مجال للمعروح بما ذكره عما ذكرنا من التبادر.

بقي في المقام تنبيهات ..

التنبيه الأول: أشرنا في أول الفصل إلى أن للثبوت من محل الكلام الجملة المقترنة بـ(إن) ونحوها، وذلك لأن (إن) بسبب شروع استعمالها اتضح موداها حتى صارت أظهر أدوات الشرط في إفادة الإناطة والتعليق المستلزمين للمعهوم.

ولكن الظاهر مشاركة كثير من أدوات الشرط لها، سواء كانت معازمة للمضارع كـ(من) و (ما) أم لا كـ(إذا)، كما يشهد به أو يؤيده النصوص المتقدمة.

ولا ينافي ذلك ما صرح به النحويون من أن (إذا) ظرف مضاف للجملة التي بعدها معمولة للجزاء. لأنه لو تم فتضمن (إذا) معنى الظرف لا ينافي إفادتها الإناطة أيضاً.

نعم، ما يقل استعماله في أعرافنا كـ(أبان وحيثما وإذا ومتى ومهما) لا يتسنى لنا تحديد مفاده بالتبادر، ليتضح ظهوره في المفهوم وعلمه.

ولا يتسنى لنا الجزم بتلارم أدوات الشرط في ذلك، وإن كان مظهرنا لعدم وضوح كون المعيار في جعلهم هـ من أدوات الشرط ملاحظتهم إفادتها الخصوصية المستلزمة للمفهوم، بل لعله ناشئ عن مجرد إفادتها الارتباط بين المقدم والتالي، يظهر ما تقدم من المطلقين، فيكون مصطلحاً محريباً لا يصلح لتحديد المفهوم اللغوي والعرفي للأدوات المذكورة.

هذا، والظاهر استفادة المفهوم من الشرطية الخالية عن الأداة، وهي المتضمنة لجواب الطلب، نحو: أسلم تسلم، لقوة ظهور هيئتها في الإناطة والتعليق، ويؤيده صحيحة جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال له رجل: جعلت فداك إن الله يقول: ﴿ادعوني استجب لكم﴾ وإنا ندعوا فلا يستجاب لنا، قال: «لأنكم لا توفون بعهده، وإن الله يقول: ﴿أوفوا بعهدي أوف بعهديكم﴾ والله لو وفيناه لله لوفى الله لكم»^(١).

نعم، بشكل استفادته من الحمالية للشعرة بالشرط، وهي التي يكون المبتدأ فيها موصولاً والخبر مقرباً بالفعل، نحو الذي يأتي فله درهم، فإيهم وإن ذكروا أن دخول الفاء مشعر بنقصان الموصول معنى الشرط، إلا أن المتيقن منه تضمنه له من حيثية إفادة كون الصلة عدة للخبر، لا من حيثية الإناطة والتعليق.

القضية الثانية: أشرنا آنفاً إلى أن المعيار في استفادة المفهوم من القضية دلالتها على انتفاء نسخ الحكم حال عدم الشرط، لا انتفاء شخصه. فقولنا: أكرم زيداً إن جاءك لما كان دلاً على وجوب الإكرام عند المحي، فانتفاء الوجوب المذكور حال عدم المحي لعدم تحقق موضوعه لا ينافي ثبوت فرد آخر من وجوب الإكرام في حال للرخص مثلاً، ليستلزم للمفهوم، وإنما المستلزم

للمفهوم انتفاء مطلق وجوب الاكرام حال عدم المجيء.

وهكذا الحال في جميع المفاهيم، فمفهوم الغاية يتوقف على ظهور القضية في ارتفاع مطلق الحكم بمحصول الغاية، لا بخصوص الحكم الثابت قبل حصولها، ومفهوم الاستثناء والوصف يتوقف على ظهورها في ارتفاع مطلق الحكم في المستثنى أو فاقد الوصف، لا بخصوص الحكم الوارد على الباقي من المستثنى من وعلى الموصوف، ومفهوم النقص على ظهورها في ارتفاع مطلق الحكم عن غير الموضوع المذكور فيها، لا بخصوص الحكم الوارد عليه، إلى غير ذلك.

وبذلك ظهر أنه ليس المراد بشخص الحكم في مقابل صنعه الحكم الشخصي الوارد على الموضوع الرئيسي، كخاصة الثوب الخاص في مقابل الحكم الكلي الوارد على الموضوع العام بنحو الانحلال، كخاصة الملائكي للنحس، لاختلاف القضايا المتضمنة للأحكام في ذلك، بل الحكم المقارن للخصوصية المذكورة في القضية من موضوع أو قيد أو غيرهما بما يكون منشأ للمفهوم، في مقابل ذات الحكم مع قطع النظر عن تلك الخصوصية.

هذا، ولا ينبغي التأمل في أن مفاد القضية إنشائية كانت أم خبرية جعل الأمر المحكوم به أو الحكاية عنه مقارناً لتامم ما أعيد في القضية من موضوع أو قيد أو غيرهما، لتقوم النسبة التي تتضمنها القضية بأطرافها، فلا معنى لعمومها لحال، عدم بعض تلك الأطراف.

إلا أن يخرج بعض تلك الأطراف عن كونه قيداً في القضية، كالوصف المذكور لمحض بيان حال الموضوع اللازم أو الغالب، أو تكون خصوصية القيد ملغية لذكره في القضية عمرة لبيان قيدية الماهية التي يندرج تحتها.

لكن كلاهما - مع مخالفته للمظاهر واحتياجه للقربة - لا ينافي ما ذكرنا من دخل القيد في الحكم الذي تتضمنه القضية، وأنها لا تفيد إلا الحكم المتقوم به.

ومرجع ذلك إلى كون المفعول في القضية الإنشائية والمحكي عنه في الخبرية شعص الحكم لا منعه.

وعليه ينبغي منع ما سبق عن بعض الأعيان المحققين (قدس سره) من أنه قد يستفاد من بعض القضايا إنشاء نسخ الحكم لاشتماله على خصوصية زائدة على جعل الحكم على موضوعه.

هذا، ولا فرق في ذلك بين القول بعموم المعنى الحرفي والقول بخصوصه، لوضوح أن عموم المعنى الحرفي مكهوماً لا ينافي كون المنشأ فرداً خاصاً من الحكم متقوماً بجميع ما يؤخذ في القضية من موضوع وقيد، لأن إطلاقه بالإصافة إليها لا يجتمع مع أحدهما فيه.

وليس الفرق بين جزئية المعنى الحرفي وكلية إلا في كون الخصوصية خارجة عن مفهومه مقارنة له وكونها مأخوذة في المفهوم - نظير الفرق بين قولنا: أكرم زيداً، وقولنا: أكرم للرجل، في كونه مفهوماً عاماً - مع كون للودي واحداً مطابقاً للنسبة المنقومة بالأطراف.

فما قد يظهر من المحقق الخراساني (قدس سره) من كون المنشأ نسخ الحكم، لعموم المعنى الحرفي، في غير محله.

ومثله ما قد يظهر من بعض الأعظم (قدس سره) من الالتزام بذلك فيما لو كان الحكم الذي يتضمنه الجراء مستفاداً من معنى اسمي، كالوجوب والتحريم، لعموم المعنى للذكور مفهوماً، وليس كالمعنى الحرفي شعصاً

جزئياً.

وكذا ما في التقريرات من أن الكلام المشتمل على المفهوم إذا كان محريماً، كقولنا: يجب كذا إن كان كذا، فالمعبر عن ثبوته في المنطوق ليس شخصاً خاصاً من الحكم، بل هو كلي الحكم، وإنما يكون شخصاً خاصاً منه إذا كان إنشائياً كقولنا: أكرم زهداً إن جاءك.

لاشياء جميع ذلك على تعقل كون المشأ أو المعبر به كلي الحكم وسنعه بالنحو الذي يشمل فاقد الخصوصية التي تضمنتها القضية، وقد عرفت أنه غير معقول، وأن أخذ القيد في القضية مستلزم لاختصاص الحكم الذي تضمنته في مقام الإخبار أو الإشاء بما يقاربه، ومرجعه إلى كون مفاد القضية شخص الحكم لا سنها.

على أن لازم ما في التقريرات ثبوت المفهوم لكل قضية محرية، ولازم ما ذكره بعض الأعظم ثبوته لكل قضية يستعاد الحكم من معنى اسمي فيها، ولازم ما ذكره المحقق الخراساني ثبوته في كل قضية، ولا يختص - بناءً على ما ذكره - بالشرطية ونحوها، لأنه بعد أن كان الحكم الذي تتضمنه القضية هو السنع، والمفروض أن مفادها ارتباطه بالموضوع أو القيد الخاص المذكور فيها، ولازم ذلك انتفائه بانتفائه، وامتناع وجوده في موضوع آخر أو في غير مورد القيد. فلاحظ.

ويؤتب على ما ذكرنا أن ثبوت شخص الحكم في الموضوع أو مورد القيد إذا كان منافياً لثبوت مثله في غيرها تعين البناء على عدم ثبوته واختصاص سني الحكم بالموضوع ومورد القيد، من دون فرق بين القضايا. لكنه ليس من المفهوم للمصطلح الذي يتفق على اختلاف مفاد القضية،

بل لخصوصية في المحكم، وذلك كما في الوقوف، لوصوح أن العين إذا وقفت على وجه امتنع وقفها على وجه آخر. فإذا قل: هذه الدار وقف على أولادي الفقراء، اختص بها أولاده الفقراء، ولم يدخل في الوقوف عليهم غير الفقراء من أولاده، وإن لم نقل بمفهوم الوصف، ولا غير أولاده، وإن لم نقل بمفهوم اللقب، لا بوقفية أخرى، لامتناع وقف العين مرتين، ولا بالوقفية الأولى، لتوقف دخول غير الفقراء من أولاده فيها على عدم سوق الوقف للتقييد، بل لمحض التوصيف بالعلبة، وتوقف دخول غير أولاده على إلغاء خصوصية الأولاد، وأن ذكرهم للأعم منهم كأرحامه، أو مطلق الساس، وقد عرفت أنهما خلاف ظاهر الكلام، بل قد يكونان خلاف للمقطوع به منه.

ولا يفرق في ذلك بين كون القضية إنشائية وكونها إخبارية عن حال الوقفية الواقعة، كما في مقام الإقرار والشهادة.

وما ذكره سيدنا الأعظم (قلس سره) من عدم الدلالة على الانتفاء في الإخبار إلا أن تكون القضية ذات مفهوم.

في غير محله بعد ظهور القضية الخيرية في بيان تمام الوقوف عليهم، لأن الاقتصار في بيان طرف الإضافة على شيء ظاهر في كونه تمام الطرف، لا بعضه.

نعم، يتجه ذلك لو لم تتضمن الوقوف عليهم، بل بمجرد استحقاقهم التصرف في الوقف، لأن استحقاقهم بالوقفية الواحدة لا ينافي استحقاق غيرهم بها.

ونظير الوقف في ذلك ما يتضمن للملكية أو يستلزمها، كالحبة والوصية ونحوهما، مع اتحاد موضوع الملكية. أما مع تعدده فلا يتم ذلك، بل تتوقف

الدلالة على الانتفاء على سوى القضية للمفهوم، لعدم التناهي بين الملكيتين.
وعلى هذا فلو أوصى بإعطاء داره لجيرانه، ثم أوصى بإعطائهما لجيرانه
الفقراء أو إن كانوا فقراء، كانت الرصبة الثانية ناسعة للأولى، من دون نظر
إلى ظهور القضية المتضمنة لها في المفهوم.

أما إذا أوصى بإعطاء كل رجل منهم عشرة دراهم، ثم أوصى بإعطاء
كل رجل من فقرائهم عشرة دراهم لم تكن ناسعة للأولى إلا إذا كانت
القضية المتضمنة لها ظاهرة في المفهوم.

ولعله إلى ما ذكرنا يرجع ما عن الشهيد الثاني في محكي تمهيد القواعد
من عدم الإشكال في دلالة القضية على للمفهوم في مثل الوقف والوصايا
والنذور والأيمان، قال: «كما إذا قال: وقفت على داري على أولادي الفقراء،
أو إن كانوا فقراء أو نحو ذلك ولعل الوجه في تخصيص المذكور هو عدم
دخول غير الفقراء في الموقف عليهم، وهم المتعارض فيما لو قال بعد ذلك:
وقفت على أولادي مطلقاً».

إذا عرفت هذا، فقد حاول غير واحد توجيه دلالة الشرطية على انتفاء
سنخ الحكم بانتفاء الشرط مع فرض كون المنشأ هو شخصه، إما مطلقاً، كما
ذكرنا، أو إذا كانت واردة في مقام الإنشاء، كما يظهر من التقارير، أو إذا
استفيد الحكم من معنى حرفي، كما يظهر من بعض الأعظم (قدس سره).

وللذكور في كلماتهم وجوه:

أحدهما: ما يظهر من التقارير قال: «وأما ارتفاع مطلق الوجوب
فيما إذا كان الكلام إنشائياً فهو من فوائد العلية والسببية للاستفادة من الجملة
الشرطية، حيث إن ارتفاع شخص الطلب والوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع

العلة والسبب المأخوذ في الجملة الشرطية، فإن ذلك يرتفع ولو لم يوجد المذكور في حيال أداة الشرط علة له، كما هو ظاهر في اللقب والوصف، فقضية العلة والسببية ارتفاع نوع الوجوب الذي أنشأ الأمر وصار بواسطه إنشائه شخصاً...».

وظاهره أنه لما لم يكن ارتفاع شخص الحكم بارتفاع الخصوصية المأخوذة فيه موقوفاً على سوقها علة له، بل يكفي فيه سوقها قبداً في القضية بأي نحو اتفق، فأخذها علة له - كما هو ظاهر الشرطية - لا بد أن يكون لبيان ارتفاع أصل الحكم وسنعه بارتفاعها، لا ارتفاع خصوص شخصه.

وفيه: أولاً: أن مرجع ذلك إلى أن دلالة الشرطية على انتفاء السخ المستلزم للمفهوم - ليست بالوضع، بل بدلالة الاقتضاء دفعا لغوية ذكر الشرط بصورة العلة، وهو موقوف على انحصار فائدة البيان بصورة العلة بذلك، لكنه غير ظاهر، بل قد يكون بنفسه محطاً للغرض ومورداً للفتنة، ولو بلحاظ نكتة بيانية.

على أن لازم ذلك دلالة الشرطية على المفهوم وإن لم نقل بدالاتها على الانحصار. ومن ثم جعل بعض المحققين (قدس سره) استفادة انتفاء السخ من فوائد بيان انحصار العلة، لا من فوائد بيان أصل العلة.

وثالثاً: أن ذلك لو تم اقتضى دلالة الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع على المفهوم، بحيث تقتضي انتفاء سخ الحكم بانتفاء الشرط. بل هي أولى بذلك، للاستغناء فيها عن ذكر الشرط مطلقاً بعد تقوم موضوع الجزاء به، بخلاف غيرها، حيث يحتاج فيها لذكره إما بصورة قيد الموضوع أو بصورة العلة، فذكره بصورة العلة مع الاستغناء عنه أولى بالدلالة على انتفاء سسخ

الحكم من ذكره بصورتها مع الحاجة إلى ذكره ولو بصورة أخرى. فلاحظ.
 ثالثها: ما ذكره بعض الأعظم (قدس سره) من أن المعلق في الشرطية ليس هو مفاد الهيئة، لأنه معنى حرفي ومنحوظ آلي، بل هو نتيجة القضية المذكورة في الجزاء، وإن شئت عبرت عنها بالمادة للتنسبة، على ما تقدم تفصيله في بحث الواجب للمشروط.

وعليه يكون المعلق في الحقيقة هو الحكم العارض للمادة، كوجوب الصلاة في قولنا: إذا فعل الوقت فصل.

لكنه حيث يتنى على ما تقدم منه في الواجب للمشروط يظهر الإشكال فيه مما تقدم هناك في وجه ضعف المبنى للذكر.

مع أنه لا يهض يدفع الإشكال، لأن الحكم الذي هو نتيجة الهيئة عنده هو الوجوب الشعصي الخارجي، لفرض جزئية مفهوم الهيئة عنده، فكيف يكون للتحصل منها منخ الحكم؟

رابعها: ما يظهر من سيدنا الأعظم (قدس سره) من أن ظاهر القضية تعليل منخ الجزاء لا شعصه، سواء كان الإنشاء وارداً على الطبيعة أم على الشعص، مستشهداً على ذلك بأن المشهور - مع بنائهم على أن الصيغة مستعملة في المعنى الجزئي - قالون بدلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء. وقد يظهر منه توجيه ما سبق من التقريرات بذلك.

لكنه كما ترى! إذ لا إشكال في أن مفاد الشرطية لمحو نسبة بين الشرط ونفس الجزاء، لا منعه ومجرد بناء المشهور على ما سبق لا بد من النظر في وجهه، ولا يصلح بنفسه وجهاً للمدعى.

والذي ينبغي أن يقال: حيث سبق أن شعص الحكم هو الحكم

المتحصل من القضية المتقوم بتمام ما أخذ فيها من موضوع وقيد، فلا مجال لكونه موضوعاً للتقييد الذي تتضمنه القضية، لتفرعه عليه، بل ليس موضوع التقييد إلا الذات بنفسها، الصالحة لطروء القيد وعلمه، وهي المساواة لسنخ الحكم بالمعنى الذي تقدم، وإن لم يكن معمولاً أو مخبراً عنه على سعة، لامتناع تقيده بعد إطلاقه، لا بسعة.

فمثلاً للوجوب في قولنا: يجب إكرام زيد، قد لحظ في مرتبة وروده على إكرام زيد بذاته على ما هو عليه من سعة في المفهوم، وتضييقه إنما يكون بتقيده بموضوعه، وهو إكرام زيد، وفي مرتبة متأخرة عنه.

فهو في المرتبة الأولى منع الحكم وطرف للتقييد غير معمول على سعة، وفي الثانية شخصه الذي تناوله الجعل.

كما أن وجوب إكرام زيد الذي هو مفاد الجزاء في قولنا: أكرم زيداً إن جاءك، قد لحظ في مرتبة تقييده بالمجيء بذاته، على ما هو عليه من سعة، وتضييقه بالشرط الذي يتحصل منه شخص الحكم إنما يكون في المرتبة اللاحقة لتقييده بالشرط، وهكذا الحال في جميع القيود التي تتضمنها القضية.

وحينئذ إذا مرض ظهور التقييد ببعض القيود في الانحصار والإناطة بها فليس المراد بهما إلا الانحصار والإناطة بالإضافة إلى موضوع التقييد وهو السنخ المستلزم للمفهوم، وإن كان الحكم المتحصل من القضية المنشأ أو المخبر عنه بها هو الشخص.

فكون الحكم المجهول أو المخبر عنه هو الشخص لا يستلزم كونه هو للثبوت بالتقييد والمعلق عليه، بل لا يمكن ذلك بعد كونه متحصلاً منهما ومتأخراً عنهما رتبة، بل ليس موضوعهما إلا السنخ، والذات القابلة للأمرين.

وعلى هذا يكون المعيار في سعة المفهوم، فإنها تابعة لسعة الحكم الذي يكون طرفاً للتقييد.

فحيث كان مفهوم اللقب مبيهاً على ظهور تقييد الحكم بموضوعه في انحصاره به، وكان للموضوع قيداً للحكم بذاته غير مقيد بشيء أصلاً، كان مفهوم اللقب على تقدير القول به أوسع للماهيم، لرجوعه إلى انتفاء ذات الحكم عن غير الموضوع المذكور في القضية.

أما غيره من القيود فحيث كان رداً على الحكم بعد تقييده بموضوعه المذكور في القضية فمفهومه - لو قيل به - انتفاء الحكم عن ذلك للموضوع في غير مورد القيد، لا انتفاء مطلق الحكم في غير مورد القيد، بحيث يستلزم انتفائه عن موضوع آخر.

ولذا كان مفهوم الشرط في قولنا: أكرم العالم إن كان عادلاً، ومفهوم الوصف في قولنا: أكرم العالم العادل، عدم وجوب إكرام العالم غير العادل. لا عدم وجوب إكرام غير العالم مطلقاً، بل هو يتنى على مفهوم اللقب.

ولا عدم وجوب إكرامه إذا لم يكن عادلاً، بل هو يتنى على كون الشرط أو الوصف وهو العدالة تمام العلة للنحصرة - الذي سبق أنه لا مجال للبناء عليه في الشرطية، ولا يظن من أحد البناء عليه في الوصفية - إذ لو كان متمماً للعلة أمكن اختصاص الاحتياج إليه بالعالم، لكونه متمماً لمقتضى الحكم فيه، أو شرطاً لتأثير مقتضيه فيه، أو رافعاً للمانع منه، دون غيره - كالفقر الجاهل - بل يكون واحداً لتتمام مقتضى الحكم من دون أن يحتاج تأثيره للشرط، أو بمنع بمانع.

وبذلك يظهر الحال في الشرطية، بسوقه لتحقيق الموضوع، فإن ظهور الشرطية في المفهوم لما سبق إما يقتضي إفادتها إناطة ثبوت الحكم لموضوعه بالشرط المفروض عدم انعكاسه عن موضوع، ومقتضى الإناطة المذكورة ارتفاع الحكم عن موضوعه بارتفاع الشرط بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. وأما ارتفاع الحكم عن غير موضوعه بارتفاع الشرط فهو أمر لا تقتضيه الشرطية ليصح النقص بها في المقام، كما عن بعضهم.

فإذا قيل: إن قدم العالم فاستقبله، كان مفهومه عدم وجوب استقبال العالم عند عدم قدومه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع — إذ لا موضوع للاستقبال مع عدم القدوم — لا عدم وجوب استقبال غيره، وإما يستعاد ذلك لو قيل: استقبل القادم من السفر (إن كان علداً) فلاحظ.

التعليق الثالث: من الظاهر أن المفهوم لما كان ينتهي على إناطة الجزاء بالشرط وتعليقه عليه كان عبارة عن ثبوت نقص الجزاء عند عدم الشرط. وهو ظاهر فيما لو كان الجزاء حكماً خاصاً تبعاً لمخصوصية موضوعه، كما في قولنا: أكرم زيداً إن جاءك.

وكذا لو كان حكماً عاماً منحللاً إلى أحكام متعددة بعدد أفراد موضوعه، وكان الشرط منحللاً إلى شروط متعددة تبعاً لها، كما في قولنا: أكرم العالم إن كان عادلاً، حيث يستفاد منه إناطة وجوب إكرام كل عالم بعادله.

أما لو كان مفاد الجزاء حكماً عاماً، ولم يكن الشرط منحللاً إلى شروط متعددة بعدد أفراد العام الذي تضمنه الجزاء، فهل يكون مقتضى المفهوم قضية كلية مختلفة مع المطوق في لإيجاب والسلب، أو مهمة في قوة

الجزئية؟

فمقتضى مفهوم قولهم (عليهم السلام): «إذا بلغ الماء قدر كبر لم ينحسه شيء»^(١) على الأول تنحس غير الكر بكل نجس، وعلى الثاني مجرد تنحسه في الجملة ولو ببعض النجاسات، ومقتضى مفهوم قولنا: إن جاء زيد فأكرم ولده، على الأول أن جميع أولاد زيد لا يجب إكرامهم عند علم مجيئه، وعلى الثاني مجرد علم وجوب إكرام جميعهم، وإن وجب إكرام بعضهم.

إذا عرفت هذا فالظاهر الثاني، لأن إناطة العام بالشرط إنما تستلزم عدم ثبوته مع ارتفاع الشرط، وهو إنما يكون بسلب العموم، لا بعموم السلب من دون فرق في ذلك بين أن يكون العموم انحلالياً وأن يكون محموياً. والمعلق على الشرط في الأول وإن كان أحكاماً متعددة حقيقة وعرفاً، بخلافه في الثاني، بل هو حكم واحد حقيقة وعرفاً، وتحليله إلى أحكام متعددة ضمنية إنما هو بالتحليل العقلي، إلا أن ذلك ليس فارقاً في المقام بعد كون المعلق والمنوط في القسمين هو العام.

نعم، لو كان المعلق والمنوط كل واحد من الأحكام الانحلالية في العام الانحلالى، بحيث يرجع إلى إناطات متعددة بعد تلك الأحكام، ويكون كل منها متوطاً مع قطع النظر عن غيره، اتجه عموم المفهوم، لأن إناطة كل حكم بنفسه تستلزم ارتفاعه بارتفاع الشرط، فلهزم ارتفاع الجميع بارتفاعه. لكنه

(١) راجع الوسائل ج ١، باب ٩ من أبواب الماء للمطلق، وفيه: (إذا كان) بدل (إذا بلغ).

يحتاج إلى عناية خاصة زائدة على مفرد العام، وقرينة مخرجة عن ظهور الكلام الأولي في كون المعلق هو العام.

وبمجرد كون العموم انحلالياً لا يستلزم ذلك، لأن انحلالية العام لا تنافي جعله بنفسه طرفاً للتعليق، ولا تستلزم النظر إلى أحكام أفراد وإناطتها بأنفسها مع قطع النظر عنه، بحيث تنحصر إناطته إلى إناطات متعددة بمددها. ولذا لا إشكال في ظهور مثل قولنا: إذا أخذ زيد سلاحه لم يخف أحداً، في أنه إذا لم يأخذ سلاحه يخاف في الجملة، لاس كل أحد، مع أن العموم فيه المحلالي بلا إشكال.

فما ذكره بعض الأعظم (قنيس سره) من أن العموم إذا كان انحلالياً كان المعلق كل واحد من الأحكام، بنحو يستلزم كون المفهوم قضية عامة، في غير محله.

وأشكل من ذلك ما ذكره معياراً في مقام الإثبات من أن العموم الذي يتضمنه الجزاء إذا استفيد من معنى اسمي - كلفظ (كل) - أمكن أن يكون المعلق نفس العموم، فيكون المفهوم قضية جزئية، كما يمكن أن يكون هو المحكم العام بتعام أفرادها، فيكون المفهوم قضية كلية.

أما إذا كان مستفاداً من معنى حرقي - كهبة الجمع المعروف باللام، والنكرة في سياق النهي أو النفي، كحديث الكر المتقدم - فلا يمكن أن يكون المعلق هو العموم، بل هو المحكم العام بماله من أفراد ينحل إليها.

إذ يرد عليه: أولاً: أن العموم المستفاد من معنى حرقي كما يكون انحلالياً يكون مجموعياً، ولا يختص لعموم المجموعي بما يستفاد من معنى اسمي، بل هو تابع لقرائن تختلف باختلاف الموارد.

وثانياً: إن كون العموم مستفاداً من معنى حرقي لا يمنع من تعليقه بنفسه على الشرط، إما لما سبق منا في الواجب المشروط من قابلية المعنى الحرقي للتعلق، أو لما سبق منه في التنبيه الثاني من أن المعلق نتيجة القضية المذكورة في الجزاء، فإذا كانت نتيجتها العموم أمكن أن يكون هو المعلق على الشرط.

وبالجملة: النظر في الأمثلة العرفية - كالمثال المتقدم - شاهد بأن المعلق هو العام، وأن تعليق الأفراد بأنفسها كل على أفرادها يحتاج إلى عناية يلتفت إليها ظهور الكلام فيها إلى قرينة.

ومما ذكرنا يظهر أن الجزاء لو كان قضية مبهمة أو جزئية كان مقتضى المفهوم قضية عامة مخالفة لها في الإيجاب والسلب، لأن نقيض الجزئية كلية إلا أن يراد بها الإشارة إلى أفراد معاصرة، فيكون للمفهوم قضية جزئية أيضاً مراداً بها خصوص تلك الأفراد.

لكن الظاهر عدم الإشكال في احتياجه إلى قرينة معاصرة لمعالفته للظهور الأولي للكلام.

التبيه الرابع: إذا تعددت الشرطية مع وحدة الجزاء والاختلاف الشرط، لزوم الثاني بناءً على ظهور الشرطية في المفهوم، لأن مقتضى مفهوم كل شرطية انتفاء الجزاء بانتفاء شرطها وإن تحقق شرط الأخرى، وهو ينافي إطلاقاً منطوق الأخرى.

ولا إشكال في ذلك مع عدم قابلية الجزاء للتعدد، كما في قولنا: إذا خفي الأذن فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر.

أما مع قابليته له، فقد يدعى عدم الثاني بين الشرطيتين أو الأكثر، كما

في قولنا: إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة، حيث يمكن تعدد التكليف بالاعتق تبعاً لتعدد السبب، فمع تحقق أحد الشرطين أو الأكثر يتحقق التكليف التابع له، دون التكليف التابع للآخر، وبانتفاؤه ينتهي التكليف التابع له، وإن لم ينتف التكاليف التابع له، ولا تنافي، لأن الموطئ بكل شرط تكليفه التابع له.

لكه يشكل: بأن تعدد التكليف لما كان موقوفاً على تعدد المكلف به، يحمل للمكلف به في كل شرطية على فرد من الماهية مباين للفرد المكلف به في الأخرى، فهو مخالف لإطلاق المكلف به في كل شرطية، لأن مقتضى الإطلاق إرادة أصل الماهية التي يكفي في امتثالها صرف الوجود، ومع وحدة المكلف به يمتنع تعدد التكليف، بل يتعين وحدته ويلزم التنافي، لأن مقتضى مفهوم كل شرطية عدم تحققه في طرف عدم تحقق شرطها، وإن تحقق شرط الأخرى.

وبالجملة: تعدد التكليف وإن لم يناف ظهور هيئة الطلب في كل من الشرطيتين، إلا أنه مناف لإطلاق المادة التي يراد بها المكلف به في كل منهما، وهو كافٍ في التنافي المدعى في المقام.

ثم إنه بما ذكرنا ينضج أن التنافي لا يختص بتعدد الشرطية، بل يجري فيما لو كانت إحدى القضيتين شرطية والأخرى حملية قد تضمنت موضوعاً للحكم غير الشرط الذي تضمنته الشرطية، كما لو قيل: يجب على من عفى عليه الأذان التقصير، وقيل: إن عفت حيران فقصر، لأن ثبوت الجزاء مع غير الشرط ينافي ظهور الشرطية في إناطته به.

بل يجري - أيضاً - في غير لشرطية مما تضمنت حصر الحكم بموضوعه مع

ما تضمن ثبوته مع غيره، كقولهم (عليهم سلام)؛ ((ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك...)) مع ما تضمن نفعية النوم^(١).

فملاك التنافي ظهور أحد الدليلين في حصر الحكم بموضوع وظهور الآخر في ثبوته مع غيره بدونه.

وذكرهم لذلك في ذيل مفهوم الشرط ليس لاختصاص التنافي به، بل لابتداء ظهور الشرطية في المفهوم على ظهورها في الإناطة والانعصار الذي هو الملاك في التنافي.

نعم، قد تختص الشرطية ببعض الجهات الدخيلة فيما ذكروه في المقام. ومن ثم ينبغي متابعتهم في جعلها موضوع الكلام هنا، وإن أمكن استعادة حال غيرها مما يذكر فيها تبعاً، وإن أمكن بشيء ينفي أن ينه عليه. إذا عرفت هذا فقد وقع الكلام في كيفية الجمع بين الشرطيتين ورفع التنافي بينهما.

والوجوه المحتملة ثلاثة:

الأول: المحافظة على مفهوم كل من الشرطيتين مع تقييد منطوق كل منهما به، فيبنى على عدم ثبوت الجزاء إلا بتحقيق الشرطين معاً، وانتفاءه بانتفاء كل منهما.

الثاني: المحافظة على إطلاق منطوق كل منهما مع تنزيل مفهوم كل منهما على ما لا ينافيه، فيبنى على كفاية كل من الشرطين في ثبوت الجزاء، وأنه ينتفي بانتفائهما معاً.

(١) راجع في الأمري الوسائل ج ١، باب ٢ و ٣ من أبواب بواقض الوضوء.

الثالث: رفع اليد عن المفهوم رأساً، فتحمل الشرطية على بيان مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، دون إناطته به، فيسبى على كفاية كل من الشرطين في ثبوت الجزاء من دون نظر إلى حال انتفائهما.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره بعض الأعظم (قلص سره) من رجوع هذا الوجه لسابقه، بلحاط اشتراكهما في استقلال الشرط في التأثير بالجزاء وموضوعيته له.

إذ فيه: أن مجرد اشتراكهما في ذلك لا يستلزم رجوع أحدهما للآخر بعد اختلافهما عملاً في فرص انتفاء كلا الشرطين، تبعاً لاختلافهما مفهوماً، لا ابتداء هذا الوجه على رفع اليد عن ظهور الشرطية في المفهوم والإناطة رأساً، وابتداء ما قبله على المحافظة عليه أمع تنزيله على ما يناسب المطرق في القضية الأخرى.

والظاهر أن الأقرب عرفاً هو الثالث، لا ابتداء الثاني على ما لا مجال للبناء عليه، كما يأتي إن شاء الله تعالى، وابتداء الأول على التصرف في ظهور الشرطية في ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط واستقلاله في التأثير فيه، وهو أقوى من ظهورها في الإناطة، ولذا سبق شيوخ استعمالها بمجرد عنها بحالية عن المفهوم، ويتعين في الجمع العربي المحافظة على أقوى الظهورين ورفع اليد عن أضعفهما.

ولا يعد مفروغيتهم عن ذلك فيما لو أمكن تعدد الجزاء، كالمثال المتقدم في أول هذا التنبيه، ولذا غفل بعضهم عن التناهي بين الشرطيتين بدواً بسبب وضوح الجمع بهذا الوجه وأرتكانيته.

نعم، قد يقوى ظهور الشرطية في الإناطة وبيان توقف الجزاء على

الشرط المستلزم لانتفائه بانتفائه بنحو لا يمكن رفع اليد عنه رأساً، كما لو ورد في مورد يفرغ معه من ثبوت الجراء ويشك في حده، حيث يغلب عدم التصدي لبيان مجرد ثبوته بثبوت الشرط، بل بيان توقفه عليه، للمستلزم للمفهوم.

كما هو الحال فيما تضمن أنه إذا غفي الأذان فقصر، وإذا غفي الجدران فقصر^(١)، لو ضوح أن مجرد وجوب القصر حيث لم يقتضِ إطلاق وجوب القصر على المسافر، الذي يظهر المعروضة عنه في مقام البيان، فلا غرض ببيانه، بل المناسب لذلك حمله على بيان توقف وجوب القصر على الشرط المستلزم للمفهوم، فلا مجال لرفع اليد عنه في مقام الجمع العربي، كما هو مقتضى الوجه الثالث، بل يتعين الوجه الأول أو غيره تبعاً للقرائن الخاصة المختلفة باختلاف الموارد، وقد يأتي يتعرض لبعض الوجوه المناسبة فيه.

لكن الكلام في المقام من حيثية طبع الشرطية، التي عرفت أن ظهورها في الإناطة والمفهوم دون ظهورها في ثبوت الجراء عند ثبوت الشرط بنحو يقتضي استقلاله بالتأثير فيه وفي موضوعيته له من دون حاجة إلى انضمام غيره إليه، فيتعين رفع اليد عن الظهور الأضعف في مقام الجمع العربي.

هذا، ولم أعتز عاجلاً على من اختار الوجه الأول.

نعم، حيث سبق من بعض الأعاصم (قلس سره) رجوع الوجه الثالث للثاني لزم تردد الأمر عنده بين الوجه الأول والثاني، وقد ذكر أنه لا مرجح لأحدهما بعد مخالفة كل منهما للإطلاق، لا بناء الأول على تقييد الشرط

(١) بناء على ورود نص بهذا المصنفون، وهو محل كلام موكول إلى محله من الفقه.

بمفاد (الواو) الراجع للزوم انضمام أحد الشرطين للآخر في ترتيب الجزاء، والثاني على تقييده بمفاد (أو) الراجع بقيام أحد الشرطين مقام الآخر في ترتيب الجزاء، وحينئذ يتعين الإجمال والرجوع للأصول العملية مع تحقق أحد الشرطين دون الآخر.

لكن عرفت عدم رجوع الثالث لثاني وأنه يتعين البناء عليه، مضافاً إلى ما سبق في الاستدلال على المفهوم من أن الوجه في دلالة الشرطية عليه ليس هو الإطلاق المقابل للتقييد بأو، لأن مفاد (أو) لا ينافي الإطلاق، فلا مجال لمعارضته للإطلاق المقابل للتقييد بدلوو، بل الوجه فيه ظهور الشرطية في الإناطة الذي سبق أنه دون ظهوره في استقلال الشرط في موضوعيته للجزاء، فيلزم الجمع العرفي برفع اليد عن الظهور في الإناطة، لأنه أضعف الظهورين.

وأما الوجه الثاني فهو الذي جرى عليه غير واحد، وهو يتنى على أحد وجوه ..

الأول: ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) وغيره من تقييد مفهوم كل من الشرطيتين بمنطوق الأخرى.

وقد اعتُرف (قدس سره) كما ذكر غيره بأن المفهوم ليس مفاد قضية قابلة للتقييد، بل هو لازم لمفاد الشرطية، فلا بد من التصرف في ملزومه المندلول للشرطية بحمله على ما يتبع نتيجة التقييد المذكور. وهو وإن لم يشر إلى كيفية التصرف إلا أنه قد يقرب بوجهين:

أحدهما: حمل الإناطة على لإناطة الناقصة بالمقدار الذي لا ينافي بثبوت الجزاء مع الشرط الآخر.

لكنه كما ترى لأن الاناطة والتوقف أمر بسيط لا يقبل الانحلال والتبعض عرفاً، لممكن رفع اليد عن بعض مراتبه مع المحافظة على الباقي في مقام الجمع العرفي بين الأدلة المتعارضة.

لانيهما: ما أشار إليه سيدنا الأعظم (قدس سره) من أن المعلق على الشرط لما كان هو السنخ أمكن التفكيك فيه، بأن يكون المعلق كل فرد منه عدا واحداً، فإنه يثبت مع الشرط الآخر.

وقد ذكر (قدس سره) أنه معقول في نفسه وإن لم يمكن الالتزام به في الجمع بين الشرطيتين.

لكن الطاهر أنه غير معقول في نفسه، إذ ليس سنخ الجراء - كما سبق - إلا عبارة عن مفاد قضيته مع قطع النظر عن تقييدها بالشرط، وهو مما لا أفراد له، كي يمكن التفكيك بينها في اناطة بعضها دون الآخر، فإن النسبة في نفسها ليست كالماهية الكلية ذات أفراد، بل هي أمر واحد تلحظ على نحو السعة أو الضيق بالقيود.

وليس توقفها على أحد أمرين راجعاً إلى توقف قسم من أفرادها على أحدهما بخصوصه، والقسم الآخر على الثاني بخصوصه، نظير اتصاف الماهية في الخارج بأحد وصفين - كالعلم والجهل - المرجع لاتصاف كل قسم من أفرادها بأحدهما معيناً، كما لعلة ظاهر.

وما ذكرنا يظهر الإشكال فيما ذكره بعض مشايخنا من أن بعد امتناع التصرف في المفهوم نفسه، لما سبق من كونه لازماً لمفاد الشرطية فلا بد من رفع اليد عن ملزومه الذي هو مفادها بالمقدار الذي يرتفع به التعارض، ولا يكون ذلك إلا بتقييد المنطوق بمفاد (أو) ورفع اليد عن إطلاقه من هذه

الجهة.

وجه الإشكال: أن ملزوم المفهوم لما كان هو الإناطة غير القابلة للانحلال والتبعض عرفاً فلا مجال للاقتصار في رفع اليد عنها على ما يرتفع به التعارض، بل لا بد إما من رفع اليد عنها رأساً أو البناء عليها ورفع التعارض بوجه آخر.

وبجرد كون نسبة المفهوم اللازم لها مع منطوق الشرطية الأخرى للعموم المطلق لا يكفي في الجمع بالتقييد ما لم يكن جمعاً عرفياً.

كما أن الحمل على مفاد (أو) ليس من سح التقييد ولا تصرفاً في نفس الإناطة التي هي المشأ في الدلالة على المفهوم، بل هو تصرف في موضوعها يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الثاني: ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) - كما في التقريرات - من تقييد إطلاق الشرط في كل منهما بعدم الآخر. فمثل. إذا خفي الأذن فقصر، و: إذا خفي الجدران فقصر، يحمل على أنه: إذا خفي الأذن ولم يخف الجدران فقصر، وإذا خفي الجدران ولم يخف الأذن فقصر.

وفيه: أنه إن أريد بذلك إبقاء ظهور الشرطيتين في الإناطة المستلزمة للمفهوم، فهو وإن نفع في دعوى أن مقتضاهما عدم تحقق الجزاء عند عدم تحقق الشرطين - كما لو لم يخف الأذن ولا الجدران في المثال المتقدم - لأنه من صور ارتفاع الشرط المقيّد لكل من الشرطيتين.

إلا أنه مستلزم للتعارض بين الشرطيتين، لأن شرط كل منهما لما كان هو المقيّد فتحققه من أفراد ارتفاع شرط الأخرى.

كما يستلزم البناء على عدم ثبوت الجزاء عند تحقق كلا الأمرين - كما

لو يحفي الأذان و الجدران معاً في المثال للتقدم - لأنه من صور ارتفاع الشرط المقيد لكل من الشرطيتين، وهو خلاف المقطوع به.

مع أنه مستلزم - أيضاً - لرفع اليد عن ظهور الشرطية في استقلال شرطها في التأثير في الجزاء وموضوعيته له، وقد سبق أنه أقوى من ظهورها في الإناطة والمفهوم.

وإن أريد به رفع اليد عن ظهور الشرطية في الإناطة كفى ذلك في رفع التناقض بلا حاجة إلى تقييد الشرط ورجوع إلى الوجه الثالث الذي ذكرناه.

كما أن التقييد المذكور لا ينفع حيث أنه في إثبات المفهوم المدعى على تقدير ارتفاع لكلا الشرطين، وإنما يستلزم إخراج صورة تحقق كلا الشرطين - كما لو يحفي الأذان والجدران معاً - عن معاد الشرطيتين، وتكون مسكوتاً عنها، وهو خلاف المقطوع به أيضاً.

الثالث: تقييد كل من الشرطيتين بعدم تحقق شرط الأخرى. فإن الشرطية كسائر القضايا قابلة للتقييد بالشرط وغيره، كما في قولنا: إن سألك زيد فإن كان فقيراً فأعطه، ولازم ذلك قصور مفهومها عن صورة فقد القيد، فلو وجب إعطاء زيد مع عدم سؤاله وإن كان غنياً لم يكن منافياً لمفهوم الشرطية المذكورة.

فإذا قيدت كل من الشرطيتين في مقام بعدم تحقق شرط الأخرى قصر مفهومها عن صورة تحققه، فلا يصلح لمعارضة منطوق الأخرى، وإنما يكون مفهومهما مختصاً بصورة فقد الشرطين، كما هو مبنى الوجه الثاني.

وفيه: أن ذلك إنما يتجه لو كان القيد قيداً للشرطية بتمامها، كالمثال للتقدم، دون ما إذا كان شرطاً لخصوص جزائها، كما هو المفروض في المقام،

إذ لا وجه حينئذٍ لصرفه إلى أصل الشرطية.

مع أن تقييد الشرطية كما يقتضي قصور مفهومها عن صورة فقد التقييد يقتضي قصور سطوقها أيضاً، فلو لم يجب في المثال للتقدم إعطاء زيد إذا لم يسأل وإن كان فقيراً لم يكن مذهباً لمطوق الشرطية، ولازم ذلك خروج صورة تحقق كلا الشرطين في المقام - بأن خفي الأذان والجنزان معاً - عن موضوع الشرطيتين، فلا يحكم بترتب الجراء فيها، بل تكون مسكوتاً عنها، وقد سبق أنه خلاف المقطوع به.

الرابع: حمل الشرط على القدر الجامع بين الشرطين وهو راجع إلى التصرف في ظهور الشرط في الخصوصية، وحمله في كلتا الشرطيتين على القدر الجامع مع المحافظة على إظهارهما في الإناطة، ولازمه انتفاء الجزاء بانتفاء القدر الجامع.

قال في التقريرات: «ولعل العرف يساعد على ذلك بعد الاطلاع على التعدد».

وبشكل: بأن المراد بذلك إن كان جعل تعدد الشرطية قرينة على أن المراد بكل شرط هو القدر الجامع، بحيث يكون مسوقاً عمرة له، تظهر ما لو مرّ بشخص حيوان، فقال: اسم هذا أرنب، حيث لا يراد به أنه اسم لشخصه، بل لجسده.

فهو بعيد جداً إلا في نادر من الموارد، لقوة ظهور العنوان في الحكاية عن معنونه استقلالاً واحتياج فنامه في غيره إلى عناية خاصة يصعب البناء عليها في غالب الموارد، بل يمتنع ذلك فيما لو لم يكن بين الشرطين جامع عربي، لتفرع مقام الإثبات على مقام شهود.

وإن كان المراد جعل تعدد الشرطية قرينة على أن موضوع الحكم الذي يتضمنه الجزاء هو القدر الجامع وأن ذكر كل من الشرطين لأنه فرد منه، لا لدخول خصوصيته فيه.

فهو وإن كان قريباً عرفاً فهما سو كان بين الشرطين جامع عرفي، بل متعيناً مطلقاً بناءً على ما تكرر من بعضهم - كالمحقق الخراساني (قلس سره) - من امتناع تعدد موضوع الحكم الواحد حقيقة، لامتناع تأثر المتعدد في الواحد.

إلا أنه لا ينفع في المحافظة على ظهور الشرطية في المفهوم، ليكون مقتضى الشرطيتين انتهاء الجراء بانتفاء كلاً الشرطيتين، حيث لا يصح تطبيق الحكم على بعض أفراد موضوعه وإناطته به، وإنما يصح الحكم بمجرد ثبوته له.

فإذا صح ملك ولد مطلق المملوك، عبداً كان أو أمة صح أن يقال: يملك ولد العبد، ولا يصح أن يقال: يملك الإنسان إن كان ولد عبداً. إلا أن يراد بالعبد مطلق المملوك، ولو كان أمة، بحيث يساق لبيانه ويجعل عبرة له.

ومنه يظهر الحال فيما ذكره غير واحد - منهم بعض الأعظم (قلس سره) وبعض مشايخنا - من تقييد الشرط بمفاد (أو) فقد ذكرنا آنفاً أن ذلك ليس من التقييد، وإن كان نحواً من التصرف في متعلق الإناطة.

وحينئذٍ يشكل بأن كفاية أحد الأمرين في ثبوت الحكم إنما يصح تعليقه على أحدهما بنحو التزديد بالتصريح بالعطف به (أو) ولا يصح تعليقه على أحدهما بعينه، بل لابد من تنزيل الشرطية للمقتصر فيها على أحدهما

بعينه على مجرد الثبوت عند الثبوت دون الإناطة.

إلا أن يمرض الإشارة بالمعين إلى المردد بين الأمرين، لمعهودية التردد بينهما، وهو محتاج إلى عناية خارجة عن المعارف ليس بناء العرف على الحمل عليها بمجرد اختلاف الشرطية في الشرطيتين أو الأكثر قطعاً، بل لابد فيها من قرينة خاصة نادرة التحقق.

هذا ما عثرنا عليه وتيسر لنا الوصول إليه من الوجوه لتقريب الوجه الثاني المبني على المحاطة على المفهوم في كل من الشرطيتين بالنحو الذي لا ينافي عموم منطوق الأخرى.

وحيث ظهر علم تماميتها بظهور الأمر من الوجه الأول والثالث، وقد سبق أن الثالث هو الأطهر نوعاً، لأن ظهور الشرطية في استقلال الشرط في التأثير أقوى من ظهورها في الإناطة المستتعة للمفهوم.

كما سبق أن الشرطية قد تخفف عما يوجب قوة ظهورها في الإناطة والتوقف المستلزمين للمفهوم، فلا مجال حينئذٍ للوجه الثالث، بل لابد من الجمع بوجه آخر، تبعاً لخصوصيات القرائن المتعلقة باختلاف الموارد من دون ضابط لها.

ولا يسعنا استقصاء الوجوه الممكنة، وإنما نكتفي بالإشارة إلى ما يحددها منها، ليستعين به العقيب في مقام الجمع بين الأدلة.

منها: الوجه الأول المبني على رفع اليد عن ظهور الشرطية في استقلال الشرط في التأثير، وتقييد الشرط في كل منهما بالآخر، ومرجعه إلى توقف ثبوت الجزاء على اجتماع الشرطين، وارتفاعه بانتفاء أحدهما.

ومنها: البناء على اختلاف المحكم المعلق في كل من الشرطيتين سنخاً،

نظير ما تضمن توقف حلية السمك على ما إذا كان له فلس، مع ما تضمن توقفها على إخراجها من الماء حياً، فيحمل الأول على الحلية الاقتضائية بلحاظ ذات الحيوان، والثاني على الحلية الفعلية.

ومنها: حمل الشرطيتين أو أحدهما على الحصر الإضافي الذي هو شائع في استعمالات العرف للقضايا المسوقة للحصر، فيقتصر مفهومه على مورد الإضافة نظير حمل ما تضمن حصرنا قضية الرضوء بما يخرج من الطرفين الأسفلين على كونه بالإضافة إلى سائر ما يخرج من البدن، كالقيء والرعاف، فهني على عدم ناقضتها، من دون أن ينال ناقضية ما لا يخرج منه، كالنوم.

ففي المقام يحمل ما تضمن إشرائط القصر بحفاء الأذان تارة، و بحفاء الجدران أخرى - مثلاً - على الحصر بالإضافة إلى بعض السفر، لبيان عدم كفايته بنفسه في القصر.

نعم، لازم ذلك سقوط إطلاق سببه السفر للقصر عن المحبة في غير مورد بحفاء الجدران والأذان، لكشفه عن عدم كونه تمام للموضوع للسفر، بل هو مقتض له، لا بد في فعليته معه من انضمام أمر آخر إليه.

فلا بد من الرجوع إلى دليل آخر، كإطلاق وجوب التمام أو غيره. وليس للمقام من صغريات العام المخصص الذي هو حجة في الباقي، لا ابتناء التخصيص على إخراج بعض أفراد العام عن عمومته الراجع لعدم كفاية عنوان العام في ثبوت حكمه في مخصوص مورده، لا مطلقاً، بخلاف الحصر الإضافي في المقام، فإن المفروض صوقه لبيان عدم كفاية السفر بنفسه في القصر مطلقاً، بل لا بد فيه من انضمام شيء آخر إليه في تميم موضوعه.

وحيتئذٍ فالبناء على القصر في غير مورد خفاء الأذان والجلدران إن كان لأجل محض السفر - كما هو مقتضى العموم المذكور - كان منافياً للمحصر المذكور، وإن كان لأجل خصوصية زائلة عليه - كالتعب مثلاً - فمن الظاهر عدم نهوض العام ولا غيره بإثبات دخله في موضوعه. فلاحظ.

ومنها: التصرف في خصوص إحدى الشرطيتين إما بتقييد الشرط فيها بشرط الأخرى لو كان أحص منه، أو بحمل الشرط فيها على كونه علامة على تحقق شرط الأخرى في مورد الشك، مع كون شرط الأخرى هو المحصر به الحكم حقيقة.

ولذا احتمل في التقارير كون ذلك هو الوجه لما في السرائر وعن غيره من أن التعويل على خفاء الأذان، دون خفاء الجلدران. بأن يكون خفاء الجلدران أمانة على خفاء الأذان.

إلى غير ذلك مما لا يهسر صلبه، وهو كل لطر الفقيه في الموارد المختلفة، ولو فرض عدم وضوح وجه الجمع لرم التوقف والرجوع للأدلة الأخرى، أو الأصول العملية.

التنبيه الخامس: لا إشكال في ترتيب الحكم تبعاً لترتيب موضوعه بتمام حدوده المأخوذة في الكبرى الشرعية بالاستفادة من دليل واحد أو من أدلة متعددة بعد الجمع بينها.

وقد وقع الكلام بهم في أن تعدد وجود الموضوع في الخارج هل يستلزم تعدد الحكم بهو يقتضي تعدد لامتثال، أو لا فيكتفى بامتثال واحد؟ وقد عوت المسألة في كلماتهم بمسألة لتدخل.

والمعيار في موضوعها على تعدد وجود موضوع الحكم في الخارج، إما

من سنخ واحد يختص الحكم به كروياً - كما لو قيل: إنما يجب إكرام زيد بحسينه، فجاء مرتين - أو لا يختص به - كما لو ظاهر الشخص مرتين بالإضافة لوجوب الكفارة - أو من سنخين كل منهما موضوع له كروياً - كما لو ظاهر الشخص وقتل خطأ بالإضافة للكمارة - لعدم الفرق في ملاك النزاع بين الأقسام المذكورة بعد اشتراكها في تعدد السبب خارجاً ووحدة السبب.

ومنه: يظهر عدم تفرع هذه المسألة على الكلام في المسألة السابقة، لأن البحث في تلك المسألة إنما هو عن أنه مع تعدد الشرط ووحدة الجزاء هل ينشأ على استقلال كل من الشرطين في موضوعيته للحكم الذي يتضمنه الجزاء، فيكون الموضوع متعدداً كروياً، أو عدم استقلاله، بل ليس للموضوع كروياً إلا المركب من الشرطين، ومحل الكلام هو تعدد الموضوع صفوياً ولو مع وحدته كروياً، كما عرفت.

نعم، لو وجد مرد من كل من الشرطين في الخارج كان تحقق موضوع هذه المسألة مبتتياً إثباتاً على الكلام في تلك المسألة، فإن بني على استقلال كل من الشرطين في الموضوعية تحقق موضوع هذه المسألة، وإلا فلا.

فتلك المسألة إنما تصلح لتفويج بعض صغريات هذه المسألة، لإتمام موضوعها، كما يظهر من كيفية تحريرها في بعض كلماتهم.

بل لا يختص موضوع الكلام في هذه المسألة بالشرطية، بل يجري في العملية والأدلة الندية، لاشتراكها معها في تعيين موضوع الحكم كروياً، ولا مناسبة لذكرهم لها في ذيل الكلام في مفهوم الشرط وبعد الكلام في المسألة السابقة إلا ما أشرنا إليه من تفرع بعض صغرياتها إثباتاً على تلك المسألة المتفرعة على المفهوم، وإلا فلا دخل للمفهوم فيها بعد كون تعيين موضوع

الحكم من شؤون المنطوق لا المفهوم.

هذا، ومحل الكلام الحكم القابل لتعدد تبعاً لتعدد متعلقه، كالوجوب والاستحباب الواردين على الماهية بنحو البدل، والتي يكفي في امثالهما تحقيقها بتحقيق فرد منها، حيث يمكن تعددهما تبعاً لتعدد الموضوع، فيلزم تعدد الإمثال بتعدد الفرد من تلك الماهية.

ومثلها الضمان الذي قد يتعلق بقدر معين من المال الكلي، حيث يمكن تعدده بتعدد المضمون من ذلك المقدار.

دون ما لا يقبل التعدد لوحدة متعلقه، إما لكونه كلياً قد تعلق بالحكم به بنحو الاستغراق كمتعلق التحريم والكراهة، أو لكونه شخصياً، كمتعلق النجاسة، وضمان اليد والإتلاف وهو الجسم الخارجي غير القابل للتعدد، حيث لا إشكال في التداخل في مثل ذلك، لامتناع تعدد الحكم من سنخ واحد مع وحدة متعلقه، لاستلزام اجتماع المثليين.

إلا أن يفرض الاختلاف بين الحكمين في الخواص والآثار، نظراً لاختلاف النجاسة المسببة عن ملاقاته البول مع النجاسة المسببة عن ملاقاته الدم في كيفة التطهير، واختلاف الحرمة المسببة عن الإسكار مع الحرمة المسببة عن الغصية في ترتب الحد والسقوط بإذن المالك في التصرف، لرجوع ذلك في الحقيقة إلى الاختلاف في سنخ الحكم، فلا يلزم من التعدد معه اجتماع المثليين. فتأمل.

إذا عرفت هذا، فالظاهر عدم التداخل مطلقاً، وهو المنسوب للمشهور، وعن جماعة - منهم المحقق الخوانساري - اختيار التداخل مطلقاً، وعن الحلبي التفصيل بين اتحاد الموضوعات جنساً واختلافها فالتداخل في الأول دون

الثاني، وقد يناسبه النظر في كلماتهم في بعض فروع الفقه.

وكيف كان، فقد يدعى أن مقتضى إطلاق الواجب في كل دليل متكفل ببيان الموضوع هو التداخل والاكتفاء في امتثال التكليف الذي بصرف الوجود ولو مع تعدد الموضوع في الخارج، لا لكون متعلق التكليف هو صرف الوجود، لما ذكره بعض الأعظم (قلس سره) وسبق منا في التنبيه الأول لمسألة المرة والتكرار من مع ذلك، بل لأنه مع تعلق التكليف بالماهية المعرأة عن كل قيد - كما هو مقتضى فرض الإطلاق - يتعين الاكتفاء في امتثاله بصرف الوجود، لتحقيقها به.

لكن يظهر من تقرير بعض مشايخنا للدرس بعض الأعظم (قلس سره) أن الاكتفاء بصرف الوجود في امتثال التكليف بالماهية إنما هو مع وحدة الطلب المتعلق بها، أما مع تعدده - كما هو مقتضى ظهور كل دليل في تحقق التكليف تبعاً لوجود موضوعه بحسب الانحلال، المستلزم لتكرره بتكرر وجوده - فالمتعين عدم الاكتفاء بصرف الوجود، بل لابد من تعدد إيجابها تبعاً لتعدد التكليف الوارد عليها.

وفيه: أولاً: أنه يمتنع تعدد التكليف الوارد على الماهية المعرأة عن كل قيد يقتضي تعدد المتعلق، لقيام التكليف بالاعتبار العرفي، والعرف لا يعتبر تعدد التكليف إلا في ظرف اختلاف ما يدعى إليه، أما مع وحدته من جميع الجهات، فيلغو اعتبار التعدد عرفاً، غاية أن يلتزم بتأكيد التكليف حيثه.

والإله يرجع ما سبقت الإشارة إليه من استلزام تعدد الحكم مع وحدة متعلقه اجتماع المثليين، لأن استحالة الاجتماع في الاعتباريات فرع عدم صحة اعتبار الأمرين عرفاً، وليس هو كما متناع الاجتماع في الأمور الحقيقية

تابعاً لجهة حقيقة يتركها العقل، ليكون امتناع الاجتماع عقلياً.

ومن هنا كان الطاهر أنه مع اجتماع الوجوب والاستحباب على متعلق واحد لا يلتزم بتعدد الطلب، بل بتأكده، لأن ما به الاشتراك بين الطلبين لا يقبل التعدد عرفاً، بل التأكد، وإن كان احكامان متباينين حقيقة وليساً متماثلين.

نعم، لا بد من كونه لزومياً، بلحافظ كون اللزوم ما يمتاز به الوجوب، فثبت تبعاً لتحقيق مقتضي الوجوب.

والجملة: لا بد مع وحدة المتعلق - وهو الماهية المطلقة - من وحدة الطلب.

أما مع تعدد الطلب فلا بد من تقييد الماهية بما يوجب التعدد، ولو بتعدد العرد أو الدعة، بحيث يكون المطلوب بكل من الطلبين مقيداً بكونه غير ما يمثل به الآخر، وإن كان مطلقاً من سائر الجهات، فالتباين بين متعلقيهما يحض اختلاف التخصص، لا بسعاط اختلاف القيود والمقاربات الخارجية.

لكن لا إشكال في كون التقييد بذلك مدفوعاً بالإطلاق المذكور، وإن مقتضى الإطلاق هو التكليف بأصل الماهية الصادقة بصرف الوجود.

وأما ما عن بعض مشايخنا من تأييد ما سبق عن شيعه بثبوت النظر له في مثل ما إذا أتلّف زيد من عمر درهمين ثم اقترض منه آخر، حيث تشغل دمه من طبيعة الدراهم بدرهمين قد استقل كل منهما بأمره، ومثله ما لو فات المكلف صوم يومين حيث تشغل دمه بشكيتين كل منهما متعلق بقضاء يوم من دون عيز متعلق كل من الحكمين في المورد، ولذا تروا النمة من أحد الشكيعين بفعل فرد واحد من دون حاجة إلى تحيره.

فهو كما ترى! لا يشهد بتعدد الطلب مع وحدة المطلوب وهو الماهية المطلقة، بل بكفاية تعدد الفرد في اتعدد المعنى في المتعلق من دون حاجة إلى مميز زائد على ذلك، وهو مما لا إشكال فيه، كما لا إشكال في كونه نحواً من التقييد المنفوع بإطلاق الواجب، كما ذكرنا.

وثالثاً: أنه لو أمكن تعدد الطلب مع وحدة المطلوب، وهو الماهية المطلقة فلا ملزم بتعدد الامتثال بال تكرار، لأن كل طلب إما يدعو إلى نقض عدمها، الحاصل بصرف الوجود وبالفرد الواحد، وحكم العقل بالامتثال لا يقتضي أكثر من تحقيق ما يدعو إليه الطلب.

ولذا لا إشكال في الاكتفاء به مع تعدد الطلب وصحة اعتبار تعدد التكليف عرفاً، بلحفاظ اختلاف طرف النسبة المطلوبة ومع ذلك يكون مقتضى إطلاق المطلوب في كل منهما الاكتفاء بصرف الوجود، ولا يحتاج إلى التعدد إلا مع التقييد بما يناسب تعدد الفرد، الذي سبق أنه مدفوع بالإطلاق.

وبالجملة: الاكتفاء بصرف الوجود مع وحدة الطلب، ولزوم تعدد الامتثال بتعدد الفعل مع تعدد الطلب، ليس يحض حكم العقل مع وحدة المتعلق في مقام الجعل في الموردين، بل لاختلاف المتعلق، فهو مع وحدة الطلب الماهية المطلقة التي يكفي في تحقيقها صرف الوجود، ومع تعدده الماهية المقيدة بما يستلزم التعدد، بحيث لا يتحقق الامتثال إلا به.

ومن ذلك يظهر الإشكال فيما ذكره غير واحد في تحرير محل الكلام من أن الكلام يقع قارة: في تداخل الأسباب، فمرجع إلى أن تعدد وجود الموضوع في الخارج هل يوجب تعدد الحكم أولاً؟ والمرجع فيه ظهور الدليلين، ومع فقد الأصل التداخل والاقتصار في التكليف على

للتيقن، وهو الواحد.

وأخرى: في تداخل المسببات، فيرجع إلى أنه بعد فرض تعدد المحكم تبعاً لتعدد الموضوع هل يلزم تعدد الفعل المحتمل به، أو لا بل يكفي في امتثال التكليف المتعددة فعل واحد؟ ومع الشك فالتعيين الباء على عدم التداخل، للشك في سقوط التكليف المثبقة بالعرض الواحد، بل مقتضى قاعدة الاشتغال عدمه.

ولا مجال للرجوع فيه لظهور السبيل بعد كونه من شؤون الامتثال، لا من شؤون الجعل الذي يتكفل به الدين، كما هو الحال في المقام الأول.

وجه الإشكال: أنه بعدما سبق من امتناع تعدد التكليف مع وحدة المتعلق، وهو الماهية المطلقة، وأنه لا بد من تعينه معه تنقيده الماهية في كل منهما. مما يقتضي التباين بين المتعلقين وبسبب امتثال كل من التكليفين بفرد مبين لما يمثل به الآخر، يمتنع الباء على عدم التداخل في الأسباب مع التداخل في المسببات.

إذ مع وحدة المتعلق يتعين وحدة التكليف، الراجع للتداخل في الأسباب، فيلزم الاكتفاء في امتثاله بصرف الوجود، ومع تعدد التكليف يتعين تعدد المكلف به وعدم الاجتزاء في الامتثال بالفرد الواحد، بل لابد من التعدد الراجع لعدم التداخل في المسببات.

إلا أن يكون الاجتزاء بالفرد الواحد لإسقاط أحد التكليفين، لا بامثاله، وهو خارج عن محل الكلام. مع أنه لو فرض إمكان تعدد التكليف مع وحدة المكلف به فقد سبق أن اللازم الاكتفاء في امتثال التكليفين بصرف الوجود، ولا مجال معه لقاعدة الاشتغال بالتكليف.

نعم، قد يتجه البحث في المقامين للذكورين فيما لو كان ترتب التكليف على الموضوع بنوسط أثر يستتبع التكيف، كما في ترتب التكليف بأسباب الظهارات على تحقق سبب الحدث، حيث يتجه فيه الكلام.

أولاً: في تعدد الحدث بتعدد سببه، الراجع للكلام في تداخل الأسباب.
وثانياً: في لزوم تعدد المظهر - كالعسل - في فرض تعدد الحدث، أو عدمه والاكتفاء في إزالة الأحداث المتعددة بالمظهر الواحد، المراجع للكلام في تداخل المسببات.

لكن الثاني - كالأول - حيث كان تابعاً للجعل الشرعي يتجه الرجوع فيه لأدلتها، وليس هو من شؤون الامتناع، لينحصر المرجع فيه بقاعدة الاشتغال.

وبإني تفصيل الكلام فيه - إن شاء الله تعالى - بعد الكلام في التكليف ونحوه - كالضمان - الذي هو عمدة الكلام في المقام.

هذا، وحيث سبق أن مقننى إطلاق متعلق الحكم هو التداخل فاللازم للنظر فيما يخرج به عن الإطلاق المذكور، فاعلم أنه حيث سبق امتناع تعدد الحكم مع وحدة متعلقه، وهو الماهية المطلقة التي يقتضيها الإطلاق، بل اللازم مع ذلك وحدة الحكم، كان لازم الإطلاق المذكور استناد الحكم لأسبق للموضوعات وجوداً، أما اللاحق فهو لا يستنزم حدوث الحكم، بل يكون تعالياً عن الأثر لو لم يقبل الحكم التأكيد - كالضمان - وإن كان الحكم قابلاً له - كالتكليف - يكون أثر الموضوع اللاحق تأكيداً، من دون أن يستند إليه حكم حادث بحدوثه.

ومن الظاهر أن ذلك مخالف لظاهر دليل موضوعية الموضوع ومسببة

السبب، لظهور القضية الشرطية والحمية الحقيقية ونحوهما مما يتضمن سببية الموضوع للمحكم في ترتب الحكم على الموضوع، بحيث يستند إليه حدوثه بعد العدم، لا ما يعم تأكيد حكم سابق عليه، فضلاً عن عدم ترتب شيء عليه أصلاً لو لم يقبل الحكم التأكيد، كما لا إشكال طاهراً في أن الظهور المذكور أقوى من الإطلاق المتقدم، فيقدم عليه، ويلتزم بتقييد المتعلق بما يستلزم التعدد، ليتمكن تعدد الحكم وتجلده بتعدد الموضوع.

وأما ما قيل: من أن الأسباب ليست أسباباً حقيقية، بل معرفات، فيمكن تعدد المعرفة مع وحدة المعرفة.

فقد سبق عند الكلام في ظهور الشرطية في العلوية أنه إن رجع لعدم موضوعيتها في الحكم فهو خلاف طاهر الأدلة، وإن رجع إلى كونها معرفات عن الملاكات مع موضوعيتها فهو لا يبيح ما ذكرناه من ظهور الكبريات الشرعية في ترتب الأحكام عليها وحيثها بحدوثها.

على أنه لو فرض كونها معرفات فهي معرفات لحدوث الحكم مقارناً لها، المستلزم لتعدد الحكم الحادث بتعاقبها، ولا مجال لاحتمال كونها معرفات عن وجود الحكم في الجملة ولو سابقاً عليها.

هذا كله في فرض تعاقب وجود لأسباب، أما في فرض تقارنها فلا بد في عدم التداخل مع ما ذكرنا من ظهور دليل السببية في استقلال السبب في التأثير في المسبب، حيث لا بد معه من تعدد المسبب، ليستقل كل مسبب بآثره، أما لو لم يتم الظهور المذكور فمعزود ظهور الدليل في تأثير السبب وترتب المسبب عليه لا يقتضي تعدد المسبب، لإمكان اشتراك كل من السببين في مسبب واحد يستند إليهما ويترتب عليهما، ويلزم التداخل.

وأما ما يظهر من التقريرات من أن ذلك هو مقتضى فرض كونه سبباً تاماً لا يتوقف ترتيب المسبب عليه على انضمام غيره إليه، وأن السبب ليس هو المركب من الأمرين.

فهر كما ترى! لأن عدم استقلال السبب بالتأثير يكون تارة: لقصور فيه، بحيث يحتاج تأثيره إلى انضمام شيء آخر إليه وأخرى: لقصور في المسبب، لوحده واجتماع الأسباب المتعددة عليه، حيث لا بد من استناده لجموعها وعدم استقلال كل واحد منها به، وإن كان كافياً في ترتيبه لو انفرد.

والمعروغة في المقام عن كون الموضوع سبباً تاماً إنما تنافي الأول الذي يكفي في منعه ظهور الأدلة في فعليه ترتيب للمسبب عليه وحدثه بحدوثه، دون الثاني الذي يتوقف عليه عدم التتابع في عمل الكلام.

بل لا بد فيه من ظهور الأدلة - مضافاً إلى ذلك - في كون المترتب فرد مستقل من الحكم، بحيث لا يشركه في التأثير فيه سبب آخر حتى لو اجتمع معه، ولا تلازم بين الأمرين.

فالعمدة في ذلك: أن الدليل المتكامل بسببية السبب كما يظهر في تأثيره في المسبب وترتبه عليه كذلك يظهر في استقلاله به، لأن ذلك هو مقتضى طبع السبب التام السببية، وإما تشترك الأسباب التامة في سبب واحد لعدم قابلية المسبب للتعدد المانع من تمامية مقتضاها، كما لو ضرب الزجاج دفعة ضربتين تصلح كل منهما لكسره، حيث لا يستقل كل منهما بالكسر في ظرف تقارنهما وإن استقل في ظرف بفراده.

وحيث كان عدم الاستقلال في مثل ذلك للمانع فهو لا ينافي بظهور

الدليل في نفسه في الاستقلال بنحو يرفع به اليد عما تقدم من إطلاق المتعلق.
ثم إن تحقق موضوع المسألة - وهو تعدد الأسباب - مع تعدد أفراد
منخ واحد يعني على أخذ الموضوع بنحو الانحلال، بحيث يكون كل فرد
موضوعاً مستقلاً، لظهور دليل السببية في ذلك، لا في كون الدخيل في الحكم
هو مطلق الوجود السابق للعدم للمطلق ناهية السبب، الذي لا يقبل التعدد
والتكرار، وهو مما يختلف باختلاف الأدلة.

إلا أن المفروض في محل الكلام ذلك، ولذا لو تحدد الموضوع بفرد آخر
بعد امتثال الحكم المسبب عن الفرد الأول لاقتضى تحدد الحكم ولزوم الامتثال
بفرد آخر بلا إشكال طاهر، مع أنه لو أخذ الموضوع بالنحو الآخر لم يكن
الوجود اللاحق مورداً للأثر حتى بعد الامتثال، لعدم ناقضيته للعدم المطلق.

ومنه يظهر أنه لا مجال للتفصيل في التداخل وعدمه بين تعدد الموضوع
من منخ واحد ومن منخين، كما تقدم عن الحلبي، إذ مع أخذ الموضوع
بنحو الانحلال يتعين عدم التداخل، ومع أخذه بالنحو الآخر يخرج عن مسألة
تداخل الأسباب، ويتعين عدم تأثر الفرد اللاحق حتى بعد امتثال الحكم
المسبب عن الفرد السابق، وهو مخالف لمفروض الكلام في المقام.

هذا، ومن جميع ما تقدم يظهر أن البحث في المسألة من مباحث
الألفاظ، المبينة ثبوتاً على تشخيص ظهور، فالتداخل يعني على ظهور
الواجب في الإطلاق، كما أن عدمه يعني على ظهور دليل السببية في السببية
المطلقة بالنحو المقتضي لكون المترتب على وجود الموضوع هو الحكم المستقل
مطلقاً وكان مسبقاً بوجود مثله تبعاً لوجود موضوع سابق، وفي أخذ
الموضوع بنحو الانحلال.

ولا مجال مع ذلك لما في التقريرات من أن النزاع في هذه المسألة إنما يؤول إلى النزاع في اقتضاء معنى السببية عند التعدد تعدد المسببات، وإن لم يكن ذلك للمعنى مدلولاً عليه بدلالة لفظية، كما إذا قام الإجماع على سببية أمرين لوجوب شيء، ولا ينبغي عسى تحقيق مفاد الإطلاق.

إذ فيه: أن السببية تختلف باختلاف الموارد، والقطع بثبوتها في الجملة لا يكفي في البناء على التداخل أو عدمه بل لابد في البناء على أحد الأمرين من الرجوع لظواهر الأدلة، فما لم يتم ظهور دليل السببية في السببية المطلقة وفي أحد الموضوع بنحو الالتحال لا مجال للبناء على عدم التداخل، بل يتعين البناء على التداخل عملاً بإطلاق الواجب.

هذا، ولو لم يكن للواجب إطلاق حبيد كان مقتضى الأصل التداخل، لوضوح أن مقتضى أصل البراءة الاقتصاد في التكليف على المتقن، وهو التكليف الواحد الذي يكفي في امتثاله لفرد الواحد.

ولا مجال معه لقاعدة الاشتغال، لأن الشك في الصراع ليس للشك في امتثال تكليف معلوم، بل للشك في ثبوت التكليف الزائد.

ودعوى: أن المقام ينبغي على الكلام في مسألة الأقل الأكثر الارتباطين، لأن تعدد التكليف لما كان مستلزماً لتقييد المكلف به بما يقتضي التعدد يكون احتمالاً مستلزماً لشك في تقييد المكلف به الذي هو موضوع تلك المسألة.

مدفوعة: بأن الشك في التقييد إنما يكون موضوعاً للمسألة المذكورة إذا كان التقييد المحتمل ناشئاً من جعل القيد في الفرض الذي هو منشأ للتكليف المتقن، دون مثل المقام بما كان منشأ التقييد تعدد الفرض المستتبع لتعدد التكليف والمكلف به، من دون أن يؤخذ في أحد التكليفين أو كليهما

مخصوصية زائدة على الماهية دخیلة في الغرض، فيكون الفرد الواحد محققاً لأحد العرضين قطعاً حتى لو كان التكليف متعدداً.

ومنه يظهر أنه في مورد عدم التدخل يكون الإتيان بفرد واحد موجباً لسقوط أحد التكليفين، لأنه وإن لم يكن امتثالاً لأحد التكليفين بمخصوصه، لعدم المرجع له بعد صلوح الفرد المذكور لأن يقع امتثالاً لكل منهما، إلا أن عدم دخل الخصوصية في الغرض وعدم التميز بين موضوعي الغرضين ثبوتاً بأكثر من تعدد الوجود مستلزم لسقوط أحد الغرضين بالإتيان بأحد الفردين قهراً، المستلزم لسقوط أحد التكليفين وبقاء التكليف بفرد واحد كما يتضح بالقياس على الإرادة التكوينية المتعلقة بالوجود المتعدد بنحو الانحلال دون الارتباطية.

ل

واعتبار قصد خصوص أحد الأمرين في امتثاله يحتاج إلى دليل خاص دال على دحل القصد المذكور في ترتيب عرصه، والإطلاق والأصل يدفعان ذلك.

نعم، لو اعتصم امتثال أحد التكليفين بأثر - كما في من عليه صوم يوم من سنته وآخر من السنة السابقة، حيث يكون أثر قضاء الأول قبل مجيء رمضان اللاحق عدم ثبوت العدة - يتعين توقف ترتيب الأثر المذكور على سقوط خصوص أمره إما بقصد امتثاله بالفرد الأول، أو بالإتيان بالفردين الموجب لحصول كلا العرصين وسقوط كلا الأمرين، فتأمل جيداً.

بقي في المقام أمور:

الأول: إذا كان الحكم غير قابٍ لتعدد لوحدة متعلقه، فإن لم يقبل التأكيد فلا إشكال في استناده لأسبق لأسباب، واحداً كان أو متعدداً، من

دون أثر للاحق.

وإن كان قابلاً له لم يعد البناء عليه، لأنه بعد تعلل البناء على مقتضى ظهور دليل سببته في ترتب حكم مستقل عليه لم يعد التنزل إلى تأثيره تأكيداً للحكم الواحد، كما هو مقتضى طبع السببية في مثل ذلك وهو أقرب عرفاً من رفع اليد عن ظهور الدليل في تأثير المتأخر رأساً تخصيصاً لعموم السببية. بل لا ينبغي التأمل في تعيينه مع تقارن السببين، لأن اشتراك المتقارنين في المسبب الواحد ليس إلا لأنه مقتضى طبع السببية، وهي تقتضي التأكيد مع قابلية المسبب له.

الثاني: ما تقدم إما هو مع اتخاذ متعلق التكليف للمسبب عن الأسباب المتعددة مفهوماً ومصداقاً، أما إذا اختلف المتعلق مفهوماً ولو بلمحظ اختلاف القيود المأخوذة في الماهية الواحدة، فإن كان المتعلقان متباينين مورداً، كما لو كان الواجب في أحدهما الصدقة بدينهم، وفي الآخر الصدقة بدينار فلا إشكال في عدم التداخل.

وإن كانا متصادقين مورداً في الحملة فالنسبة بينهما تكون تامة: العموم من وجه، كما لو كان الواجب في أحدهما إكرام العالم في الآخر ضيافة الهاشمي، حيث يجتمعان في إكرام عالم هاشمي بالضيافة.

وأخرى: العموم المطلق، كما لو كان الواجب في أحدهما عتق مطلق الرقبة، وفي الآخر عتق خصوص المؤمنة.

وثالثة: التساوي، كما لو كان الواجب في أحدهما لبس الخاتم وفي الآخر لبسه، مع فرض كون الاختلاف بينهما معنوياً، لتعلق كل من الفرضين بإحدى الخصوصيتين، فتكون هي مورد التكليف دون الأخرى، وإن كانت

ملازمة لها، لا لفظياً محضاً راجعاً إلى سوق إحداهما في الدليل كناية عن
الآخرى، وإلا لم يكن بين الواحيتين اختلاف معنوي، وعرج عما نحن فيه
ودخل فيما سبق.

أما في الأولى فالظاهر أنه لا مانع من التداخل، بمعنى إمكان امتثال
كلا الأمرين بفرد واحد من مورد الاجتماع، عملاً بإطلاق الواجب في كل
منهما، ولا ينهض إطلاق دليل السببية بالخروج عنه، إذ لا مانع من تأثير كل
سبب لحكمه المستقل بعد اختلاف متعلقي الحكمين مفهوماً ومورداً.

وبمجرد اجتماع العوائين في بعض لأفراد لا يجمع من إطلاق كل منهما
بمحو يشمل عمل الاجتماع، لوجود الأثر المصحح للتكليف بكل منهما على
إطلاقه، بلحاظ إمكان الامتثال بالمرء الذي به الافتراق، ولا ملزم بالتقييد في
كل منهما بما إذا لم يمثل به الآخر، لا مكان وفاء المجمع بكلا العرضين
الموجب لسقوط كلا الأمرين وتحقق امتثاله به.

وبعبارة أخرى: قد سبق أن عنود اجتماع المثليين مع تعدد التكليف
بالمناهية الواحدة راجع إلى عدم اعتبار العرف تعدد التكليف من إلا في ظرف
تعدد ما يدعو إليه كل منهما، ولا بحال نيلك في المقام بعد اختلاف ما يدعو
إليه كل منهما في الجملة وانطباقه على ما لا ينطبق عليه الآخر، وإن تطابقا في
بعض الأفراد، لأن تطابقهما فيه وإن اقتضى دعوة كل منهما إلى وجوده،
إلا أن كلا منهما إما يدعو إليه بحو البدلية بينه وبين ما به الافتراق من كل
من المتعلقين، فاختلاف نحو دعوتهما إليه باختلاف طرف البدلية.

نعم، لو كان كلا التكليفين استمرقياً انحلالياً لنتجه امتناع تعدد الحكم
فيه، لدعوة كل منهما إليه عيناً، ولا أثر لانضمام غيره إليه في داعوية

التكليف له، فاتخذ نحو الداعوية.

ولأجل ذلك لا يعد البناء على التداخل في الثانية أيضاً، لأن الأحص وإن كان مدعواً إليه بكل من التكليفين، إلا أن التكليف الوارد عليه يدعوا إليه عيناً، والتكليف الوارد على العام يدعوا إليه بنحو التحجير والبدلية، فاختلف نحو داعوينهما إليه، فلا يلغو التكليف بكل منهما على إطلاقه، ليتعين تقييد كل منهما بما يبين الآخر المستلزم لعدم التداخل - محافظة على تعدد التكليف الذي هو مقتضى إطلاق دليل السببية.

وما تقدم في هاتين الصورتين يظهر أن مقتضى القاعدة البناء على التداخل لو كان التكليفان تحجيرين مشتركين في بعض الأطراف وينفرد كل منهما بطرف، أو كان أحدهما تحجيرياً والآخر تعيينياً متعلقاً بأحد أطراف التحجير، كما لو حرم في أحدهما بين العتق والصدقة، وألزم في الآخر بالعتق، أو حرم بينه وبين الصوم.

بل يتعين ذلك في جميع موارد اختلاف نحو تعلق الحكم بالمتعلق الواحد، ككونه مطلوباً استقلالياً في أحدهما وصمناً في الآخر، وغير ذلك.

وأما الثالثة فقد يمنع التداخل فيها، لامتناع تعدد التكليف بالعنوانين مع التلازم بينهما خارجاً، للفرقة، بسبب كفاية امتثال أحدهما في تحقق متعلق الآخر، بل لا بد في تعدد التكليفين الذي هو مقتضى إطلاق دليل السببية من تقييد متعلق كل منهما بما يقتضى تعدد الامتثال، كما في صورة اتحاد متعلقين التكليفين مفهوماً.

لكنه يشكل: بأن التلازم بين الراجحين لا يمنع من تعدد التكليف بهما عرفاً، لأن كلا منهما إنما يدعوا إلى متعلقه ذاتاً وإلى لازمه تبعاً، فاختلف

مسح الداعوية، بل ليست الداعوية التبعية داعوية حقيقية.

وفائدة تعدد التكليف تبعاً لتعدد الملاك تعدد ما يستتبعه من إحداث الداعي العقلي والعقاب والثواب، فيكون أدعى للامثال، كتأكيد التكليف الواحد. ولذا يصح عرفاً نسبة التكليف إلى كل منهما، لا إلى خصوص أحدهما، لعدم المرجح، ولا إلى قدر مشترك بينهما، لعدم إدراك العرف له.

وأما الممتنع هو اختلاف للتلازمين في الحكم الفعلي، إذ مع تعذر الجمع بينهما، لكون كل منهما اقتضائياً على خلاف مقتضى الآخر بلغوا جعلهما معاً، بل قد يستلزم التكليف بما لا يطابق، كما لو كان أحدهما وجوباً والآخر تحريمياً ومع إمكان الجمع بينهما يكون أحدهما اقتضائياً دون الآخر بلغوا جعل غير الاقتضائي، لعدم صلاحه لمزاجية غير الاقتضائي.

نعم، قد يتجه ما ذكر من امتناع تعدد التكليف لو كان ما يطبق عليه العوانان في الخارج أمراً واحداً، لا أمرين متلازمين، كما لو وجب إكرام أصغر أولاد زيد، وأكبر أولاد هند، وتحدا في الخارج، حيث يتجه لروم وحدة التكليف ونسبته للذات التي هي مجمع العوانين، ويثقف تعدد التكليف على التقييد بما يقتضى تعدد الامثال للمستلزم لعدم التداخل.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أن مقتضى إطلاق المتعلق في الأقسام الثلاثة التداخل، وإطلاق دليل السببية لا يهض بالخروج عنه في الأولين، لأن اجتماع العوانين في بعض الأفراد لا يمنع من تعدد الحكمين، وكلنا في الثالث لو كان ما ينطبق عليه العوانان متلازمين في الخارج من دون أن يتحدا، لعدم المخذور في تعدد حكم للتلازمين.

فلا بد في البناء على عدم التداخل فيها من قرينة أخرى مخرجة عن

مقتضى إطلاق المتعلق، ولا ضابط لذلك، بل يوكل للفقهاء.

نعم، كثيراً ما تقوم القرينة على كون الواجبات المسبب وجوبها عن الأسباب المختلفة ماهيات شرعية متباينة في أنفسها، نظير تباين صلاحتي الطهر والمصر، وحنة الإسلام وغيرها، وأقسام الكفارات، وإن اشتركت في الأجزاء والشرائط، وليس تباينها لمرد تعدد الأمر بها أو اختلاف سبب الأمر ولازم ذلك عدم انطباقها على فرد واحد في الخارج ليمكن أن يمثل به أوامرها المتعددة.

وهذا أمر يخرج عن عمل الكلام، لأن الكلام في مفاد نفس القضية للتكلمة ببيان موضوعية الموضوع للتكليف مع قطع النظر عن القرائن الخارجية.

الثالث: أشرنا آنفاً إلى أن عمل الكلام في التداخل وعلمه ما إذا كان التكليف مسبباً عن الموضوع بالمباشرة، دون ما إذا كان مسبباً عنه بتوسط أثره، كما في أسباب الخبث والحدث بالإضافة إلى وجوب التطهر بالعمل أو الوضوء والغسل، لوضوح أن موضوع التطهر هو الخبث والحدث المسببان عن أسبابهما للعهد، لا نفس حدوث تلك الأسباب.

وحيث نقول: إذا ورد: من بال فليتوضأ، ومن نام فليتوضأ، فمقتضى إطلاق المأمور به هو الاكتفاء بوضوء واحد بحدوث كل من السببين، ولا ينهض إطلاق دليل السببية برفع اليد عن مقتضى الإطلاق المذكور، لأن سببية كل من النوم والبول لوجوب الوضوء لما كان بتوسط سببتهما للحدث فمقتضى إطلاق سببتهما إنما هو تعدد الحدث للسبب عن كل منهما، وحيث لا مانع من رفع الحدث الواحد للأحداث المتعددة فلا ملزم بالخروج

عن إطلاق الوضوء في الدليلين المقتضي للتدخل.

ودعوى: أن ذلك إما ينحى لو لم يتضمن الدليلان إلا بيان السببية، كما لو قيل: من بال فالوضوء رافع لحدثه، ومن نام فالوضوء رافع لحدثه، أما إذا تضمن الأمر بالوضوء بسبب الحدث فيجري ما سبق في وجه علم التدخل، لأنه لو لم يكن الوضوء الواجب بكل منهما ما يبين الآخر، بل مطلق ماهيته لم يكن الحدث الثاني موجباً لحدوث الأمر المستقل بالوضوء، لما سبق من امتناع تعدد الأمر مع وحدة المنع، بل غايته تأكيد الأمر الأول، وهو - كما سبق - بخالف لظاهر إطلاق دليل السببية.

مدفوعة: بأن الأمر المذكور إن كان للإرشاد إلى كون السبب محققاً للحدث الذي يرفعه الوضوء - كما هو المكاب - فمن الظاهر أن ما سبق الكلام له - وهو الحدث - متعدد ولو مع وحدة الوضوء.

وإن كان لبيان الأمر الملوي برفع الحدث المسبب عن السبب المذكور نفسياً - كما في الأمر بالكون على الطهارة - أو غيياً - لتوقف مثل الصلاة عليه - فهو غيى بلحاظ مقدمية الوضوء لرفع الحدث المطلوب، ولا مانع من تعدد الأمر الغيى بالمقدمة الواحدة مع تعدد ذي المقدمة، لأن داعيته في طول داعوية الأمر النفسي وبينهما نحو من الارتباطية، فمع تعدد الأمر النفسي لتعدد ذي المقدمة تختلف نحو داعوية لأمرين بالمقدمة، وقد سبق أنه لا محذور في تعدد الأمر مع اختلاف نحو الداعوية.

هذا بناء على ثبوت الأمر الغيى الملوي، وأما بناء على عدمه وأنه ليس الأمر بالمقدمة إلا عقلياً لأنها من شؤون إطاعة الأمر النفسي - كما هو التحقيق - فالأمر أظهر، حيث ليس في ليين إلا أمرين نفسيين برفع كل من

الحدثين، إذ لا مانع من تعدد الأمر مع تعدد المأمور به ولو مع التلازم بين المتعلقين، نظير ما تقدم في الصورة الثالثة من الأمر السابق.

نعم، لو لم يكن الأمر غريباً لرفع الأثر - كالحديث في المثال السابق - بل نفسياً بسبب تحقق الأثر من دون أن يرد به رفعه، كما لو قيل: من بال فلتهصدق بدينهم، ومن نام فلتهصدق بدينهم، كان الأصل عدم التداخل؛ لعين ما سبق، ولا أثر لتوسط الأثر حيث لا أن يثبت من الخارج وحلة الأثر، فيلزم عدم تأثير السبب اللاحق فيه، فلا تعدد في موضوع التكليف، فيكون نظير فعل المفطر في نهار شهر رمضان بالإضافة إلى الكفارة، الذي فهم من الأدلة أن موضوعيته للكفارة بلحاظ مبطليته للصوم غير القابلة للتعدد.

وكذا لو ثبت تعدد الأثر وعدم مسبية اللاحق للتكليف للمستقل، وكلاهما مخالف لإطلاق دليل المسبية، لما تقدم من أن مقتضاه تأثير كل سبب لفرد مستقل من المسبب.

الرابع: قد ظهر من جميع ما سبق أن التداخل في مورد يتقضي إما على وحدة متعلق التكليف - وهو الماهية المطلقة - المستلزمة لوحدة التكليف واستناده لأسبق الأسباب، وإما على تعدده وتعدد التكليف تبعاً له مع حصول المتعدد بفعل واحد يمثل به التكليف المتعددة، وعلى كلا الوجهين يتعين كون التداخل عزيمة بمعنى عدم مشروعية تكرار الامتثال بفعل آخر، إذ لا موضوع للامتثال بعد سقوط الأمر الواحد أو لأوامر المتعددة بالفعل الأول.

ولا يتعقل كونه رخصة بشرع معه تكرار الامتثال، كما قد يرد في بعض الكلمات، إذ لا امتثال إلا في فرص وجود الأمر، ومع مرض وجوده بعد الفعل الأول لا تداخل.

نعم، لو انتهى التداخل على تعدد الأمر تبعاً لتعدد متعلقه مع تحقق المتعلق المتعدد بالفعل الواحد - كما هو مبني الوجه الثاني - فلو كان سقوط أحد الأمرين أو كليهما مشروطاً بقصد امثاله يتعين عدم سقوط ما لم يقصد امثاله ويلزم تكرار الفعل بقصده، كما ذكره في التقريرات.

لكنه راجع إلى التفصيل في التداخل وتوقفه على قصد الامثال، لا على كون التداخل في ظرف ثبوته رخصة لا عزيمة.

وكذا لو عرض التداخل بأحد الوجهين السابقين، مع استحباب التكرار لتعدد الأسباب، حيث لا يكون التدخل رخصة، بل عزيمة بالإضافة إلى التكليف المسبب عن السبب، وإنما يكون التكرار لامثال الاستحباب المفروض من دون تداخل فيه.

الفصل الثاني في مفهوم الوصف

وقع الكلام في أن أخذ الوصف في موضوع الحكم هل يدل على إناطته به وانتفائه بانتفائه، أو لا، بل على مجرد ثبوته في ظرف ثبوته. وكلامهم في تحديد محل النزاع لا يخلو عن اضطراب، حيث وقع الكلام ..

تارة: في اختصاصه بالوصف المعتمد على الموصوف، أو عمومته لغير المعتمد مما أخذ بنفسه في موضوع الحكم لا قبلًا في موضوعه.

وأخرى: في أن المفهوم للنزاع فيه تفاء الحكم من غير مورد الوصف من خصوص أفراد الذات المفيدة به، أو مطلقاً ولو من غيرها، فلو قيل: أحب العسل الحلو، وتحب في العسم السائمة الزكاة، كان ظاهر علم محبوبة كل غير حلو ولو من الرمان، وعدم وجوب الزكاة في كل غير سالم ولو من الإبل.

وقد حاول غير واحد تخصيص لنزاع في اللورددين لبعض الوجوه الصالحة في الحقيقة لبيان ضعف عموم القول بالمفهوم، لا لبيان قصور مورد النزاع، بل لا وجه له بعد ظهور عموم من ذهب بعضهم لعموم ثبوت المفهوم أو عموم بعض استدلالاتهم عليه.

بل يتعين تعميم محل النزاع، والطر في حال كل دليل بنفسه من حثية

عموم مفاده أو خصوصه.

بل قد يتجه تعميمه للوصف بصمي، كما في النبوي: «لأن يمتلئ بطن الرجل قبحاً خير من أن يمتلئ شعر» لأن «امتلاء البطن كناية عن الكثرة، فلو كان له مفهوم كان مقتضاه عدم البأس بالشعر القليل.

بل لعل ملاك الرأع بملاحظة بعض تصرفياتهم واستدلالاتهم يشمل غير الوصف من القيود، كالحار والظرف وغيرهما، كما يظهر عند استقصاء الأدلة.

إذا عرفت هذا، فقد ذكرنا في الوجه الرابع والخامس لتقريب دلالة الشرطية على الإناطة وفي التنبيه الثاني من تنبيهات مفهوم الشرط أن معاد القضية جعل الحكم الشخصي (المقوم بنحو) بما أحد فيها من قيود وظروف وخصوصيات، أو الحكاية عنه، وأنها لا تتضمن جعل الحكم بنحو أوسع من ذلك، ولا الحكاية عنه.

إلا أن يخرج بعض الأطراف عن كونه قيداً في القضية، كالوصف المذكور لبيان الحال اللازم لموضوع أو العالب، كقييد الربائب المحرمة على زوج الأم في الآية الشريفة بكونها في حجره، أو تكون خصوصية الطرف ملفية، بحيث يكون مسوقاً لبيان فعل ما هو الأعم منه، كما لو قال العطشان: جثي بماء أشربه، والجائع: جثي بخبز آكله، وأرادا بذلك طلب مطلق ما يرفع العطش والجوع من السوائل والطعام، وكلاهما مخالف لظاهر أحد العنوان في القضية.

والظاهر رجوع الأول إلى ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، والثاني إلى ما قيل من ظهور أحد العنوان في دخله بخصوصيته في

الحكم.

كما ذكرنا آنفاً أن ذلك وحده لا يكفي في الدلالة على المفهوم، لأن انتفاء الحكم الذي تضمنته القضية بانتفاء بعض أطرافها لا يتنافى ثبوت مثله في مورد الانتفاء، بل لا بد مع ذلك من ظهور القضية في كون الطرف المأخوذ فيها دحيلاً في سنخ الحكم، بحيث ينتفي بانتفائه.

وحيث إن الوصف ككثير من القيود المذكورة في القضية - من الحال والطرف وغيرهما - لا ظهور له في ذلك وضعاً لعدم فهم ذلك من نفس الكلام، بل ليس للمفهوم من حال الكلام إلا ثبوت الحكم بثبوت القيد.

ومما سبق يظهر أن ذلك لا ينافي ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً، وأن ظاهر العنوان دخله بمحوصيته في الحكم، لما ذكرنا من أن ذلك إنما هو بالإضافة إلى شخص الحكم لا سمحه.

ومن هنا لا بد من الاستدلال على مفهوم الوصف أو غيره من القيود بوجوه أخر لا ترجع إلى دعوى كونه مقتضى الوضع.

والمذكور في كلماتهم وجوه:

الأول: دعوى لزوم اللغوية بهونه، إذ لو كان الحكم بعدم حال فقد القيد لم يكن لتكلف ذكره فائدة.

وهو - لو تم - لا يختص بالوصف، بل يجري في سائر القيود التي تتضمنها القضية.

نعم، قد يختص بالوصف للمعتمد على الموصوف ونحوه من القيود الزائدة على الموضوع، حيث قد تنجه دعوى لغوية تكلف ذكرها زائداً على

ذكر الموضوع لو كان الحكم ثابتاً بموضوع مطلقاً ولو مع فقدتها، أما غير المعتمد فلا وجه للغوية جعله موضوعاً بمحرد عموم الحكم لغيره، لأن بيان ثبوت الحكم في مورده كاف في العائمة الراجعة للغويته، وإلا لزم البناء على حجية مفهوم اللقب لأجلها، ولم يعرف مهم الاستدلال عليه بها، وليس هو كالمعتمد الذي يكفي الإطلاق في بيان ثبوت الحكم في مورده.

كما أن المفهوم اللزم من الاستدلال المذكور هو كون انتفاء القيد موجباً لانتفاء الحكم عن بقية أفراد الموضوع وأحواله، لكمايته في رفع اللغوية المدعاة، وإن لم يرتفع الحكم عن موضوع آخر حال فقد القيد، كما لعله ظاهر.

وكيف كان، فمن الطاهر أن توقف رفع اللغوية على المفهوم غير مطرد، ليكون المفهوم مقتضى الظهور النوعي الذي لا يخرج عنه إلا بالقرينة، بل قد يكون ذكره لدفع توهم عدم ثبوت الحكم في مورده، لكونه من أفراد المطلق الخفية، أو لكونه مورد اهتمام الحاكم لأولويته بالملاك، أو لكونه مورداً للابتلاء أو السؤال أو نحو ذلك.

مضافاً إلى أنه يكفي في رفع اللغوية دخول القيد في الحكم بنحو لا يثبت لفائده مطلقاً، ولا يتوقف على عموم انتفائه بانتفائه، بحيث لا يخلفه قيد آخر متعم لموضوع الحكم بدلاً عنه، فإذا قيل: أكرم الرجل العالم، لا يعتبر في رفع لغوية ذكر الوصف توقف وجوب الإكرام عليه والمحصاره بمورده - كما هو مدعى القائل بالمفهوم - بل يكفي في رفعها عدم وجوب إكرام مطلق الرجل، بحيث لا دخل سعلم فيه أصلاً، بحيث يكون فائدة ذكر الوصف حينئذ بيان دخله في تمامية موضوع وجوب الإكرام، وإن لم تنحصر

به، بل يشاركه فيها غيره، كالفقر والتدين وحسن الخلق وغيرها.

الثاني: دلالة الوصف على العلية قال في التقريرات: ((قد ملأ الأسجاع قولهم: ان التعليق على الوصف يشعر بالعلية)).

وهو - لو تم - يختص بالوصف الحاكي عن جهة عرضية زائدة على الذات، ولا يعم غيره من القيود. نعم، لا يختص بالوصف المعتمد على الموصوف.

كما أن المفهوم الذي يقتضيه انتفاء الحكم بانتفاء الوصف مطلقاً لو لم يكن معتمداً.

وأما إن كان معتمداً فإن رجوع الوجه المذكور إلى دعوى علية المنحصرة للحكم أعم من أن يكون تمام العلم أو متضمنها - كما تقدم منا في العلية المدعاة للشرط - اتجه اختصاص المفهوم بانتفاء الحكم عن الموضوع العاقد للوصف، دون غيره مما يفقده، لإمكان احتياج للموضوع إلى تنعم علية الحكم بالوصف دون غيره من الموضوعات، بل هي حلة تامة له.

وإن رجع إلى دعوى كونه تمام العلة للمنحصرة للحكم من دون دعوى الخصوصية للموضوع في عيبه اتجه عموم المفهوم، وانتفاء الحكم تبعاً لانتفاء الوصف مطلقاً ولو في غير للموضوع.

لكنه يشكل ..

أولاً: بأن الإشعار لا يبلغ مرتبة المحبة.

وثانياً: بأنه غير مطرد، بل يختص بالوصف المناسب ارتكازاً للحكم، كالعلم والعدالة بالإضافة إلى وجوب لإكرام، دون مثل: ثقل الثياب البيض والمياه العذبة، وتكثر الرجال الطوال والنساء القصار.

وثالثاً: بأن العلية بمجرد ما لا تكفي في المفهوم، ما لم تكن بنحو الانحصار، ولا إشعار للوصف بكونه علة منحصرة.

نعم، قد يستفاد ذلك من قرينة خاصة أو من ساق التعليل، كما لو قيل: لا تأكل الرمان لأنه حامض، ويتعين البناء حيث لا على المفهوم. ولعله إليه يرجع ما عن العلامة من التفصيل في ثبوت المفهوم وعدمه بين كون الوصف علة وعدمه.

لكنه خارج عن محل الكلام، لوضوح أن الكلام في ظهور الوصف بنفسه في المفهوم.

الثالث: أنه لو لا ظهور الوصف في المفهوم لم يكن وجه الحمل المطلق على للمقيد المشتهر، لعدم التناهي بينهما بشكل، مع أن بناء الفقهاء وأهل الاستدلال على التناهي البدوي بينهما وبروم الجمع بذلك.

ولا يخفى أنه لو تم فالمفهوم اللازم له هو انتفاء الحكم بانتفاء الوصف عن الموصوع - إذا كان معتمداً - لا عن غيره.

كما أنه لا يختص بالوصف المعتمد، بل يجري في غيره أيضاً، كما يجري في غير الوصف من القيود، لعدم البناء على الجمع بين المطلق والمقيد فيها.

لكنه تقرر في محله أن التناهي بين المطلق والمقيد غير المختلفين في الإيجاب والسلب مختص بما إذا كان الحكم الذي تضمناه واحداً وارداً على الماهية بنحو البدلية، كما في مثل: من ظاهر فليعتق رقبة، و: من ظاهر فليعتق رقبة مؤمنة، بخلاف ما إذا كان وارداً عليها بنحو الاستغراق، كما في مثل: من أحرم حرم عليه الصيد، ومن أحرم حرم عليه صيد الوحش.

والوجه في التناهي المذكور: أن الحكم الوارد على الماهية بنحو البدلية

كالوارد عليها بنحو المجموعة واحد له نحو نسبة خاصة مع جميع أفرادها، وليس هو حكماً منجلاً إلى أحكام مستقلة متعددة بعدد الأفراد، كما هو الحال في الحكم الوارد على للماهية بنحو الاستغراق.

ومن الظاهر أن الحكم الواحد البديلي أو المجموعي يمتنع تعلقه بالعام والخاص معاً، لا من جهة ظهور القيد في الانتفاء عند الانتفاء بحسب تركيبه اللفظي، بل لأن تعلقه بالخاص تعين الامتثال بفرد منه لو كان الحكم بديلياً، والاكتفاء بتمام أفراد له لو كان مجموعياً، وتعلقه بالعام يقتضي الاكتفاء بفرد منه - ولو من غير الخاص - لو كان بديلياً، وتعين الامتثال بتمام أفراد له لو كان مجموعياً، عكس الأول.

ولذا يقع التناقض بين العام والخاص مطلقاً وإن لم يكن الخاص وصفاً ولا مقيداً، بل اسماً جامعاً، كما لو قيل: إن ظهرت فأعتق رقبة، وإن ظهرت فأعتق رجلاً، مع وضوح أن أحد الاسم الجامع في موضوع الحكم لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء إلا بناءً على مفهوم اللقب، الذي هو محارج عن محل الكلام.

وهنا بخلاف الحكم الاستغراقي، فإنه حيث كان منجلاً إلى أحكام متعددة بعدد أفراد للماهية لكل منها إحصائه ومعصبته، فلا تنافي بين تعلقه بالعام وتعلقه بالخاص، إلا أن يكون للدليل تعلقه بالخاص ظهور في الانحصار والانتفاء عند الانتفاء.

ومن ثم كان عدم البناء على حمل المطلق على للقيد في ذلك، لعدم التناقض بينهما، والاقتصار في البناء على التناقض على ما إذا كان الحكم بديلياً شاهداً بعدم ابتناؤه على مفهوم الوصف، بل على خصوصية الحكم.

هذه عمدة الوجوه المذكورة في كلماتهم.

وربما استدل بعضهم بهم أهل لسان المفهوم في بعض الموارد وهو كما ترى لا ينهض بالاستدلال، لعدم حجية فهمهم، واحتمال استتاده لقرائن خاصة خارجة عن معاد التوضيف.

ومن هنا يتعين البناء على عدم دلالة الوصف على المفهوم، بحيث يكون من المظهرات النوعية.

وإن كان قد يحمل الكلام عليه لقرائن خاصة مقالية أو حالة غير منضبطة.

هذا، وعن بعض مشايخنا أن الوصف وإن لم يدل على المفهوم بمعنى انتفاء منخ الحكم بانتفاء الوصف إلا أنه يدل على عدم ثبوت الحكم لذات الموصوف على الإطلاق، بل لابد في تميم موضوعيتها من انضمام أمر آخر إليها سواء كان هو الوصف أم غيره.

فمثلاً قولنا: أكرم الرجل العالم، وإن لم يدل على المحصار وجوب الإكرام بالرجل العالم، إلا أنه يدل على عدم كون مطلق الرجل واجب الإكرام، بل لابد في موضوعيته للوجوب المذكور من انضمام أمر زائد عليه من العلم أو غيره مما يقوم مقامه، فالقضية المذكورة تنافي عموم وجوب إكرام الرجل، وإن لم تنافي عموم وجوب بعض أصفائه الأخرى، كالعقير والمثدين وغيرهما.

وقد وجه ذلك: بأن ظاهر القيد أن يكون احترازياً، وخروجه في بعض الموارد عن ذلك يحتاج للمقارنة المخرجة عن المظهر المذكور، وثبوت الحكم لمطلق الذات الوارد عليها القيد من دون أن يكون القيد دعيلاً فيه بنافي

احترازية القيد.

ومن ثمَّ يحصى بالوصف المعتمد على الوصف، أما غيره فحيث لم يسبق لتقييد موضوع الحكم فلا ظهور له في الاحترازية، بل هو كسائر الموضوعات التي يرد عليها الحكم ابتداءً، لا مجال لظهوره في المفهوم بناءً على عدم القول بمفهوم اللقب، الذي هو محارج عن محل الكلام.

لكنه كما ترى! إذ المراد بأصالة الاحترازية في القيد إن كان بالإضافة إلى شخص الحكم - كما تقدم أنه الظاهر - فقد سبق أنه لا ينفع في المفهوم أيضاً، وإن كان بالإضافة إلى منخ الحكم فهو يقتضي انحصاره بواحد القيد للمستلزم للمفهوم، لأن مرجعه إلى الاحتراز بالمقيد عن شمول الحكم لغير موارده، ولا يقتضي التفصيل الذي ذكره.

نعم، يتجه ذلك لو كان للدعي عدم ظهور القيد في الاحترازية بالإضافة إلى منخ الحكم، بل في دخله في ثبوت الحكم في موارده زائداً على تحديده لمورد الحكم، لاستلزام دخله عدم كفاية الذات في ترتيب الحكم وعدم كونها تمام للموضوع له وإن أمكن أن يختلف أمر آخر يقوم مقامه في الدل على الحكم وتتميمه لموضوعه.

لكن الظهور في ذلك يبنى على أحد الاستدلالتين الأولين لو غرض النظر عن الوجه الأول في دفع الأول، وعن الوجهين الأولين في دفع الثاني، كما يظهر بملاحظتهما والتأمل فيهما.

وحيث لا مجال للفض عنها فلا مجال للبناء على التفصيل المذكور.



الفصل الثالث

في مفهوم الغاية

وقع الكلام في أن التقييد بالغاية هل يدل على انتفاء الحكم بمصولها
أولاً؟

وقد ذكر غير واحد أن الغاية تارة: تكون قيدا للحكم.
وأخرى: تكون قيدا للموضوع، ونرى على ذلك الكلام في المفهوم.
وينبغي الكلام في هذا التقسيم وإيضاح حدوده فنقول:

الظاهر أن المراد بالأول رجوع الحكم للنسبة التي يتضمنها الكلام،
لا للمحمول، ففي مثل: كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قذر، وكل مسافر
مستوحش حتى يتعد سكتاً، يكون المراد استمرار النسبة إلى حصول الغاية،
لا الحكم بحصول الطهارة والوحشة المستمرتين إلى حصول الغاية، لأن لازم
الثاني توقف صدق القضية على حصول الغاية، لأن صدق الجملة كما
يتوقف على تحقق المحمول يتوقف على تحقق قيوده، وليس كذلك على الأول،
لعدم توقف صدق القضية على تحقق قيود النسبة التي تضمنتها من شرط
أو غاية أو ظرف أو غيرها، بل غاية لأمر أنه لا بد في ظرف تحقق القيود
أو عدمها في الخارج من مطابقة النسبة في الخارج لنحو قبليتها، فتتحقق
النسبة بتحقق الشرط والظرف وترتفع بتحقيق الغاية، ولا تتحقق النسبة مع

عدم تحقق الشرط، كما لا يعلم تحققها مع عدم تحقق الظرف، ولا ترتفع
- بعد تحققها - مع عدم تحقق الغاية.

وحيث لا ظهور للقضية في تحقق الغاية، ولذا لا تكذب مع عدم
تحققها، لزم رجوعها إلى النسبة.

وما يظهر من بعض عباراتهم من أنها قد ترجع إلى المأمول، في غير
محل على الظاهر، لعدم معهوديته في القضايا المتعارفة للمعهودة.

وأما الثاني فقد تردد في بعض كمالاتهم أن الغاية ترجع ..

قارة: لمتعلق الحكم كالسمر في قولنا: سر من الكوفة إلى البصرة.

وأخرى: لموضوع المتعلق، كسلايدي والأرجل في قوله تعالى:

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ
إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (١)، حيث لا تكون غاية غسل والمسح، ولذا لا يجب الانتهاء
فيهما بالمرق والكعب وإليه يرجع ما قيل من أنها لتحديد المفصول.

لكن الظاهر رجوع الثاني للأول، وأن المراد بمثل الآية بيان غاية

الفعل، غاية الأمر أنه ليس بلحاظ التدرج في وجود أجزائه، الذي يكون
معيار الفرق فيه بين المبدأ والمنتهى سبق "وجود وتأخره"، بل بلحاظ محض
التحديد وبيان المقدار، الذي يكون الفرق فيه بين المبدأ والمنتهى بمحض
الاعتبار، فنظر تحديد الأمكنة والبقاع، حيث يصح أن يقال في تحديد البحر
الأبيض المتوسط مثلاً: إنه يمتد من جبل طارق إلى بلاد الشام، كما يصح أن
يقال: يمتد من بلاد الشام إلى جبل طارق، فيكون المراد بالآية بيان مقدار

الغسل بلحافظ سعة للغسل.

والا فحملها على تقييد نفس للوضوع الخارجي بلحافظ أجزاءه بعيد
عن المرتكزات غير معهود النظر.

ومنه يظهر أن غاية للوضوع كفاية للحكم راجعة للنسبة، لوضوح أن
متعلق الحكم هو فعل المكلف، ورجوع الغاية إليه إنما هو بلحافظ قيام المكلف
به وصدوره منه وانتسابه إليه.

وليس الفرق بين رجوع الغاية للحكم ورجوعها للموضوع إلا في أن
مرجع الغاية في الأول هي النسبة بين الحكم ومتعلقه، أما في الثاني فهي النسبة
التي يرد عليها الحكم وتكون متعلقاً له.
فإذا قيل: يجب أن يجلس من طلوع الشمس إلى الظهر، فإن كان
التوقيت للنسبة بين الوجوب والجلوس - مع إطلاق الجلوس - كانت الغاية
راجعة للحكم، وإن كان للنسبة الضرورية بين المكلف والجلوس التي هي
متعلق للوجوب - مع إطلاق نسبة الوجوب إليها - كانت الغاية راجعة
للموضوع.

ولعله لذا ذكر النحويون أن الجار والمجرور لا بد أن يتعلق بالفعل
وما يقوم مقامه من الأسماء المتضمنة معنى المعلوم والتعديد، حيث لا يعد
كونه بلحافظ تضمن تلك الأسماء معاني حديثة قد لحظ انتسابها
لموضوعاتها، فلاحظ.

إذا عرفت هذا فيقع الكلام في مقدمين:

الأول: في مقام الثبوت، الراجع لبيان حال واقع كل من القسمين من
حيثية الدلالة على المفهوم.

وقد ذكر غير واحد أن الغاية إن رجعت للحكم لرم انتفاؤه بمحصول العاية، وكانت القضية دالة على المفهوم، وإن رجعت للموضوع كانت كسائر قهوده لا مفهوم لها.

أما الأول: فقد استدلل عليه المحقق الخراساني (قدس سره) بأن فرض كون الشيء غاية لشيء ملازم لارتفاعه بارتفاعه، وإلا لم يكن غاية له. ولا مجال للإشكال عليه: بأن ذلك فرع كون الغاية غاية لسنخ الحكم، لا لشخصه، فلا بد من إثبات ذلك.

لظهور اندفاعه مما سبق في التبيه الثاني من تنبيهات مفهوم الشرط من أن ما تتضمنه القضية وإن كان هو شخص الحكم المتقوم بتمام ما أخذ فيها من قيود، إلا أن موضوع التقييد الذات على استعنا المساقفة للسبح بالمعنى المتقدم، فتضييق بالقيود، فالقيود يرد على السبح، وإن كان المتحصل من القضية المتضمنة له هو الشخص. فراجع.

والعمدة في الإشكال على الاستدلال المذكور: أنه مع فرض كون الشيء غاية لا بد من ثبوت المفهوم، ولا مجال للنزاع فيه، ومرجع النزاع المذكور إلى النزاع في ظهور الكلام في كون الشيء عاية، فإن التعبير بالعاية إنما وقع في كلام أهل الفن من دون أن يتضمنه الكلام الذي وقع النزاع في دلالة على المفهوم، وإنما تضمن أدوات خاصة مثل: (إلى) و(حتى)، ومرجع النزاع في المقام إلى النزاع في ظهور تلك الأدوات في كون ما بعدها غاية للنسبة، بحيث ترتفع بعدها، وعدمه وأنها إنما تدل على مجرد استمرار النسبة إليها سواء انتهت بها أم بقيت بعدها.

ونظير ذلك تعبيرهم عن مدخول أدوات الشرط بالشرط، فإن فرض

كونه شرطاً ملازم لدلالة القصبة الشرطية على المفهوم، والنزاع في دلالتها عليه راجع للنزاع في ظهور الأدوات في شرطيتها للحزاء أو مجرد تحققه حينه وإن أمكن أن يتحقق بدونه.

وحينئذ لا يعد عدم دلالة الأدوات المذكورة بنفسها إلا على مجرد الاستمرار، دون الانتهاء، كما يشهد به النظر في استعمالاتها فيما لو كانت قيرداً لفعل المكلف، لا للحكم.

ففي قولنا: سرت من الكوفة إلى البصرة، أو حتى دخلت البصرة، لا يستفاد انتهاء السير بالبصرة، بحيث لا سر بعد الدخول إليها وكلنا لو قيل: سر من الكوفة إلى البصرة، لا يستفاد إلا تقييد السر الواجب بأن يستمر للبصرة وإن لم ينته إليها. وكلنا الحال في الغاية الزمانية في مثل: سرت إلى ساعة، أو سر إلى ساعة.

ودعوى: أن دخول البصرة ومضي الساعة وإن لم يكن بهما انتهاء السر بواقعه إلا أن بهما انتهاء السر المعبر عنه والواجب.

مدفوعة: بأن السير بواقعه إذا لم يطابق السر المعبر عنه والواجب لم يصدق به الخبر ولم يمثل به الواجب.

إلا أن يراد بذلك أن دعوى البصرة ومضي الساعة يكفي في تحقق المعبر عنه وامتنال الواجب، بحيث ينتهيان بلا حاجة لاستمراره بعدهما.

لكنه - وإن تم - غير ناشئ من دلالة الأداتين على الانتهاء، بل يكفي فيه دلالتهما على مجرد الاستمرار، لأن السير المستمر لمكان أو زمان يحصل بالوصول إليهما وإن استمر السائر بعدهما.

وأما اللازم من دلالتهما على الانتهاء فهو أخذ الانتهاء المدخولهما قيوداً في المعبر عنه والمطلوب، بحيث لا يطبق على ما لا ينتهي إليه، كما لو قال: سرت سراً متنهاً بالبصرة أو بالساعة، أو: سر سراً كذلك، والظاهر عدم دلالتهما على ذلك، كما ذكرنا.

إلا بقريضة خارجة عن ذلك، كورود الكلام في مقام التحديد، حيث يستفاد المفهوم معه حتى في اللقب والعدد، كما يأتي إن شاء الله تعالى. ولعل كثرة ورودهما في المورد المذكور هو الموهم لدلالتهما على الانتهاء والغاية رالداً على الاستمرار.

لكن تشخيص مفاد الوضعي إما يكون بملاحظة الموارد الخالية عن القرائن الخارجية، وأظهرها موارد الاستفهام، كما لو قيل: هل صادف أن سرت من الكوفة إلى البصرة، أو كنت في الدار من الظهر إلى المغرب، حيث لا إشكال طاهراً في أن المسبق من الاستفهام عن مجرد استمرار السير بين البلدين، وقضاء تلك المدة في الدار، لا عن تحقق السير وانكون المحدودين بالحدين، بحيث لا يزيد عليهما، كما لا ينقص عنهما.

ثم إن ما ذكرناه من الأمثلة وإن كان فيما إذا كانت الأدوات قيوداً للفعل الذي هو خارج عما نحن فيه من مرض كونها قيوداً للحكم، إلا أن اختلاف مفاد الأدوات وضعياً باختلاف متعلق التقييد بها بعيد جداً، بل هو كالمقطوع بعينه.

نعم، لا إشكال في انسباق المفهوم في موارد تقييد الحكم بالأدوات، بل ظهورها فيه أقوى من ظهور موارد التقييد بأدوات الشرط فيه، كما صرح به غير واحد، ويشهد به كثرة استعمال أدوات الشرط معرفة عن

المفهوم، بخلاف الأداتين المذكورتين، وصهور التعارض مع اختلاف الغاية بالزيادة والنقص، كما لو قيل: كل شيء طاهر حتى يشهد شاهدان أنه قدر، و: كل شيء طاهر حتى يشهد أربعة شهود أنه قدر، مع وضوح عدم التناقض لو تمحضت الأداة ببيان الاستمرار، كما هو معادها الوضعي، كما سبق، فلا بد من استناد الظهور في المفهوم لأمر آخر غير الوضع.

ولا يهم تحقيق منشأ الظهور المذكور، لعدم تعلق الغرض به، بل بنفس الظهور الذي هو أمر وجداني لا يقلل الإنكار أو الإشكال.

نعم، لا يبعد أن يكون مشروؤه أنه لما كان مقتضى إطلاق جعل الحكم على موضوعه استمراره باستمراره كان بيان مجرد الاستمرار مستغنى عنه ولاغياً عرفاً، وذلك أوجب مألوفة استعمال الأداتين المذكورتين في مقام التحديد زائداً على بيان أصل الاستمرار الذي هو مفادهما الوضعي، حتى صار لهما ظهور ثانوي في ذلك زائداً على ظهورهما الوضعي في الاستمرار.

ولا يرجع ذلك إلى كون اللغوية هي القرينة الموجبة للظهور في التحديد، ليتجه ما سبق في وجه مع استناد مفهوم الوصف إليها من عدم انحصار الغرض المصحح لذكر القيد بالتحديد، بل إلى كونها علة في مألوفة استعمالها في التحديد بين أهل اللسان بنحو أوجب ظهورها فيه نوعاً، لإغفالهم بقية الأغراض للمصحة لبيان مجرد الاستمرار.

وبعبارة أخرى: اللغوية في المقام نظير علة التسمية التي لا يلزم اطرادها، مع كون منشأ الظهور مألوفة الاستعمال في مقام التحديد بين أهل اللسان، وليست هي القرينة التي يستند الظهور إليها، ليلزم اطرادها، ويتجه التقصير بلزوم البناء لأجلها على ثبوت المفهوم لوصف.

وأما الثاني: - وهو عدم المفهوم فيما إذا رجعت الغاية للموضوع - فقد وجه في كلماتهم بأن ثبوت الحكم لموضوع المقيد لا ينافي بثبوت مثله لفقد القيد، نظير ما تقدم في مفهوم الوصف.

هذا، وحيث سبق عدم ظهور لأداتين في الغاية والنهاية فلا إشكال في عدم دلالة التقييد بهما على كون متعلق الحكم هو الفعل المنتهى بمدحولهما، بحيث لا يطبق على ما يريد على ذلك، وتكون الريادة عليه مانعة من الامتثال به.

والنما الكلام في أن التقييد بهما هل يدل على انتهاء متعلق الحكم بمحصل مدحولهما، بحيث لا يكون ما بعده مورداً للحكم، أو لا بل يكون مسكوتاً عنه محتملاً لذلك؟ فإذا قيل: انجلس إلى الظهر هل يكون ظاهر الكلام خروج الجلوس بعد الظهر عن الواجب، أو لا بل يكون مسكوتاً عنه، بحيث لو دل دليل آخر على دخوله في الواجب لم يكن مافياً له؟

وحيث نقول: لا ينبغي التأمل في الظهور في المفهوم مع وحدة الحكم، بأن كان بالإضافة لأجزاء الزمان بلياً، كما لو قيل: يجب أن تجلس في المسجد ساعة من طلوع الشمس إلى الظهر، أو مجموعاً ارتباطياً، كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، لأن مقتضى إطلاق متعلق الحكم تحديده سعة وصيقاً على طبق القبول للأحوزة في الخطاب من دون خصوصية لأدوات الغاية، فلو كان بدياً كان مقتضاه تعيين الامتثال بفرد من الماهية المقيدة التي أخذت مورداً للتكليف والاحتزاء به، وإن كان مجموعاً كان مقتضاه الاحتزاء بالماهية المذكورة، وعدم لزوم ما زاد عليها المستلزم

لعدم لزوم ما بعد الغاية في المقام.

وأما لو كان الحكم متعدداً، لكونه بالإضافة لأجزاء الزمان استغراقياً
 انحلالياً راجعاً إلى أحكام متعددة بعددها لكل منها إطاعته ومعصيته فالإطلاق
 إنما يقتضي ثبوت الحكم للفعل في كل جزء من أجزاء الزمان أو المكان الواقعة
 قبل مدخول الأداتين بحاله واستقلاله من دون نظر إلى غيره، فلا ينهض بنفي
 الحكم عما بعد مدخولهما.

إلا أن يستفاد من ذكرهما إرادة التحديد زائلاً على الاستمرار، وهو
 غير بعيد بالنظر إلى ما تقدم في توجيه دلالتيهما على ذلك لو رجعاً للحكم
 لا للموضوع، ولذا لا يفرق ارتكازاً في ظهور مثل آية الصوم في عدم وجوب
 ما زاد على الحدة بين كون الإمساك الواجب في تمام النهار مجموعياً وكونه
 انحلالياً فتأمل.

— بل لا ينبغي التأمل في ذلك إذا كانت الغاية راجعة لموضوع متعلق
 بالتكليف، لكونها جزءاً، كما في آية الوضوء، وكما في مثل: اغسل المسحود
 إلى نصفه، لو فرض مطلوبة غسل كل جزء بنحو الانحلال، لأن نسبة الفعل
 للموضوع، كالغسل للأيدي أو للمسحود تقتضي الاستيعاب وضعاً
 لا بالإطلاق، فذكر الغاية بلحاظ بعض الأجزاء كالمرافق والنصف لو كان
 مجرد بيان الاستيعاب له كان أبعد عن الفائدة عرفاً مما سبق، ولذا يكون
 المستفاد منه تحديد الواجب وبيان انتهائه بالغاية، فهو نظير الاستثناء لما بعد
 الغاية من الاستيعاب المستفاد وضعاً.

ومن هنا يتعين البناء على ظهور الأداتين في المفهوم من دون فرق بين
 كونهما قيداً للحكم وكونهما قيداً للموضوع، كما أطلقه بعضهم.

غاية الأمر أنه لا يستند لوضع الأداتين لغاية والانتهاء، بل لاستعمال العرف لهما في مقام التحديد، زائد على الاستمرار والاستيعاب الذي هو المقاد الوضعي لهما، بنحو يكون ذلك مشأ لثبوت ظهور ثانوي لهما فيه.

وإن كانت الموارد مختلفة في مراتب الظهور في ذلك، فأظهرها ما كان الاستيعاب والاستمرار فيه مقتضى الوضع، كما في التحديد بجزء موضوع المتعلق، ثم ما كان الاستيعاب والاستمرار فيه مقتضى الإطلاق، كما في تحديد الحكم، وفي غيرهما قد يحتاج إلى قرينة زائدة. فتأمل جيداً.

نعم، إذا ذكر سبب للحكم فتبين أنه هو أو موضوعه بهما لا ينافي الإطلاق في حكم آخر ثابت بسبب آخر، فتحديد وجوب الإمساك أو الإمساك الواجب بدخول الليل من حيثية الصوم للمعهود لا ينافي إطلاق وجوب الإمساك بسبب آخر بنحو يشمل الليل لو فرض احتمال.

لأن الإطلاق مع وحدة الحكم لكونه بديلاً أو مجموعياً إنما يقتضي تحديد متعلق التكليف المبين لا متعلق غيره، كما أن بناء العرف على استعمال الأداتين في مقام التحديد من جهة لغوية يبان محض الاستمرار لا تقتضي ما زاد على ذلك. ولعل ذلك خارج عن محل الكلام.

الثاني: في مقام الإثبات. ومرجع الكلام فيه إلى تشخيص موارد كل من رجوع الغاية للحكم ورجوعها لموضوع. وإنما يحتاج إلى الكلام في ذلك بناءً على الفرق بينهما في الدلالة على المفهوم، أما بناءً على ما سبق منا من عدم الفرق بينهما فهو مستغنى عنه، وإنما تعرض له لاستيعاب الكلام على تمام مباني المسألة مع عدم خلوه في نفسه عن العائدة.

فنقول: لا ينبغي التأمل في رجوع الغاية للمكانية للموضوع، دون

الحكم، ومثلها في ذلك مطلق الظرف المكاني، لأن الحكم وضعياً كان أو تكليفاً من الاعتباريات غير القابلة عرفاً للتحديد بالمكان، فإذا قيل: تجب على زيد الصلاة في المسجد أو السير إلى البصرة، لا معنى لكون الوجوب منظوفاً للمسجد، أو محدوداً بالبصرة.

إلا أن ترجع الظرفية المكانية إلى الظرفية الزمانية بالإضافة إلى الحكم، فيراد في المثالين ثبوته في زمان كون زيد في المسجد، أو إلى زمان وصوله للبصرة لكنه مبني على عناية وتقدير محتاج للقرينة.

وبدونها يتعين البناء على تقييد الموضوع وهو - في المثالين - الصلاة والسير مع إطلاق الحكم.

ومثله ما إذا كانت الغاية جزءاً من موضوع متعلق بالحكم، كالمرافق والكعبين في قوله تعالى: ﴿وَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١).

لوضوح أن موضوع المتعلق من شؤونه، لا من شؤون حكمه، ولذا تقدم منا رجوعها لباً للمتعلق.

وأما الغاية الزمانية فهي كسائر الظروف الزمانية تصلح لتقييد كل من الحكم والموضوع.

لكنها إنما ترجع للمعاني الاسمية الحديثة المنتسبة، لا لنفس النسب، فإذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة، كما في قولنا: صم يوم الجمعة، أو إلى الليل تعين رجوع الظرف للمتعلق الذي هو الموضوع، وهو الصوم بما هو صادر من المكلف، لا لوجوبه، لأن الدال على الوجوب ليس إلا الهيئة المتمحضة في

الدلالة على النسبة.

أما إذا كان الحكم مستفاداً من معنى اسمي، كما في قولنا: يجب الصوم يوم الجمعة أو إلى الليل، أمكن رجوع لظرف له، كما يمكن رجوعه لمتعلقه. وحيث إن مقتضى ظهور الكلام رجوعه للسابق منهما، ففي قولنا: الصوم يوم الجمعة أو إلى الليل واجب، يرجع لصوم، وفي قولنا: يجب يوم الجمعة أو إلى الليل الصوم، يرجع للوجوب، ولو كان متأخراً عنهما معاً لا يعد رجوعه للأقرب إليهما، ففي قولنا: يجب لصوم يوم الجمعة أو إلى الليل، يرجع للصوم، وفي قولنا: الصوم يجب إلى الليل أو يوم الجمعة، يرجع إلى الوجوب. وقد يخرج عن ذلك بقرائن خاصة لا مجال لسطها. فلاحظ.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: لا إشكال في أن من أدوات الغاية التي هي عمل الكلام (إلى) واللام التي معناها، و(حتى) الجارة، دون العاطفة التي هي الفرد الحرفي، كما في قولنا: مات الناس حتى الأبياء، فإنها لتأكيد العموم، من دون نظر للاستمرار والغاية.

وأما (أو) التي ذكر النحويون أنها بمعنى (إلى) أو (إلا) فالظاهر أنها لا تخرج عن معناها من التردد، الذي يرد به في المقام مفاد مانعة الخلو، غاية أنها إن تعقبت فعلاً لا يقبل الاستمرار دلت على التردد بين وقوع ما قبلها ووقوع ما بعدها، فتناسب مفاد (إلا)، وإن تعقبت فعلاً يقبل الاستمرار دلت على استمراره إلى أن يتحقق مدعؤها، فيناسب مفاد (إلى) من دون نظر لارتفاعه بعد حصوله، كما هو حال مانعة الخلو، ولا تدل حيث تدل على المفهوم.

الثاني: وقع الكلام في دخول مدحول أدوات الغاية في حكم المفعلي وعدمه، بمعنى أن مفاد الأدوات هل هو لاستمرار إلى ما قبل المدحول مع كون نفس المدحول مسكوتاً عنه أو مبدأ لانقطاع الاستمرار - على الكلام في المفهوم - أو أن مفادها الاستمرار حتى بالإضافة إليه، وأن للمسكوت عنه أو مبدأ الانقطاع هو ما بعده؟

ولا يخفى أن البحث في ذلك يرجع لتحديد للنطوق، ويرجع لتحديد المفهوم بتممه، لا ابتداء.

كما أن محل الكلام هو صورة فقد القرينة على أحد الأمرين، وإلا فكثيراً ما تحكم القرائن الخاصة الخالية والمقالية في تعيين أحدهما.

وربما استدلل على الأول بما عن نجم الأكمة من أن الغاية من حدود المفعلي، فيتمين بمخرجها عنه.

وهو كما ترى لأن كونها حداً بالمفعلي المذكور أول الكلام، بل للقبائل بالوجه الثاني دعوى كونها آخره الذي ينتهي به، لا الذي ينتهي إليه.

أما ابن هشام فقد فصل في المفعلي بين (إلى) و (حتى) مدعياً البناء على المدحول في الثانية دون الأولى، محلاً على الغالب في البابين.

لكن الغلبة إنما تنفع إذا أوجبت الظهور النوعي، لأن مجرد الغلبة مع القرائن الخاصة ليست من القرائن العامة التي يلزم العمل عليها في مورد فقد القرينة، وكون الغلبة في المقام - لو سلمت - بالنحو المذكور غير ظاهر.

فلعل الأولى التوقف في مورد فقد القرينة.

والذي يهون الأمر كثرة اختلاف الكلام بما يصلح شاهداً على أحد

الأمرين وإن كان هو مساق الكلام سدي هو من نسخ القرينة الحائية.

الثالث: الطاهر أن (من) المذكورة للاقتناء في مساق أدوات الغاية، بالإضافة إلى ما قبل مدحولها تشترك مع أدوات الغاية بالإضافة إلى ما بعد مدحولها في الكلام المتقدم في المعهوم.

كما أنها بالإضافة إلى نفس مدحولها تشترك مع تلك الأدوات في الكلام المتقدم في الأمر السابق لراجع إلى دحوله في حكم المعنى وخروجه عنه.

الفصل الرابع

في مفهوم الحصر

لا يخفى أن حصر الحكم بمورد ملازم لانتفائه عن غيره وثبت نقيضه فيه، الذي هو عبارة أخرى عن المفهوم، فلا معنى للنزاع في مفهوم الحصر، فلا بد من رجوع الكلام في المقام إلى الكلام في تشخيص مصاد أدوات خاصة وهل أنها دالة على الحصر، ليكون لها مفهوم أولاً، بل هي متمحضة في الدلالة على ثبوت الحكم في المورد من كون أن يتضمن الحصر. وهي عدة أدوات ..

منها: أدوات الاستثناء مثل (لأ) و(عمر) و(سوى) و(عدا) وغيرها مما ذكره النحويون، وإنما تقع مورداً للكلام إذا وردت للاستثناء، دون ما إذا وقعت للتوصيف، بل تبني دلالتها على المفهوم حينئذ على الكلام في مفهوم الوصف.

هذا، والظاهر شيوع استعمال (غير) للتوصيف دون الاستثناء ومألوفيته، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذَا النَّارِ﴾ الذي كنا نعمل (١)، وقولنا: أكرم عالماً غير فاسق، ر: أكرمت رجلاً غير فاسق،

لتوقف الاستثناء على شمول المحكم لجميع الأفراد أو الأحوال، ولا يجري مع كونه بدلياً أو وارداً على الميهم الذي لا عموم فيه، كما في الأمثلة المذكورة، ولا سيما الأول حيث كان ما بعد (غير) فيه مباناً لما قبلها لا من أفرادها، فيراد بالوصف فيه بيان حال الموضوع، لا تقييده مع شموله، كما في الآخرين.

ومن هنا يشكل البناء على الاستثناء في المورد الصالح له وللوصف، كما في قولنا: أكرم العلماء غير العسول. إلا أن يعين أحد الأمرين بكيفية الإعراب أو بقرينة خارجية.

وأما (إلا) فقد ذكر الحويون أنها قد تكون وصفية مستشهدين بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) على كلام لا مجال للإطالة فيه، كما ذكروا ورودها عاطفة ورائدة.

وكيف كان، فلا ينبغي التأمل في أن المتبادر منها الاستثناء ولو بسبب شمول استعمالها فيه، فيتعين الحمل عليه في غير مورد امتناعه، الذي لا مجال للكلام في ضبطه.

كما أن الطاهر عدم استعمال بقية الأدوات في التوضيف. إذا عرفت هذا، فلا إشكال في ظهور الاستثناء في ثبوت المحكم لما عدا المستثنى من أفراد المستثنى منه، وهو المراد بالمنطوق في المقام.

وأما بالإضافة إلى المستثنى فقد وقع الكلام في ظهوره في ثبوت تقيض المحكم السابق له، بحيث يدل على الحصر بالإضافة إليه، ليكون له مفهوم كما

هو المعروف بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه. أو عدمه، بل يكون مسكوتاً عنه، لتمحض الاستثناء في تضيق دائر لموضوع، كما عن أبي حنيفة.

والحق الأول؛ لتبادر ذلك منه، حيث يتضح بالنظر إليه الفرق بين الاستثناء ومثل الوصف بما يتمحض في تضيق الموضوع، وبأتي مزيد توضيح له بعد الكلام في حجة القول الثاني.

ومعه لا حاجة إلى الاستدلال عليه بقبول إسلام كل من قال كلمة الاخلاص، مع وضوح أنه لولا دلالة الاستثناء على ذلك لم تدل على التوحيد إذا صدرت ممن لا يعترف بوجود مذهب للكون، كالنهرية. لأن الاستدلال المذكور وإن كان تاماً، إلا أن الأمر أوضح من أن يتشبث له به.

وأما الإشكال في الاستدلال بذلك بأن مجرد الاستعمال لا يدل على الوضع، لإمكان استناد الدلالة عليه لقربة حال أو مقال.

فهو كما ترى؛ لوضوح أن قول الإسلام بذلك لم يكن مشروطاً باطلاع القائل على القرينة واستناده إليها.

ومثله دعوى: أن قبول الإسلام بذلك شرعاً لا يستلزم دلالة على التوحيد لغة، بل هو نظير الشعار الذي يعتمد على التبان، والاصطلاح.

لوضوح أنفادها بما هو المعلوم من أن قبول الإسلام بها شرعاً فرع دلالتها على إقرار القائل بالتوحيد إما لدلائلها عليه لغة أو بالقرينة، وحيث سبق المنع من الثاني تعين الأول.

وهو المناسب للنصوص الشارحة للإسلام بالشهادتين^(١)، ولتأكيد

(١) راجع الكافي ج ٢، ص ١٨ - ٢٥، طبع المعروف في إيران.

كلمة الإخلاص بقولنا: (وحده لا شريك له).

هذا، وقد يستشكل في دلالتها على التوحيد بأن خير (لا) إن قدر (موجود) لم تدل على امتناع إله غيره تعالى، وإن قدر (ممكّن) لم تدل على فعلية وجوده تعالى.

وقد حاول غير واحد الجواب عن ذلك، ولعل أقرب الوجوه ما ذكره في التقارير وغيرها من أنه لا يعتبر في توحيد المعتز في الإسلام إلا إثبات الألوهية له تعالى فعلاً ونهياً عن غيره كذلك.

وأما نفي إمكان ألوهية غيره فهو بواسطة ملزمة واقعية لا يضر حفاظها وعدم العلم بها في حريان حكم الإسلام، وليس الإذعان به مأخوذاً في التوحيد الذي هو أول ركن الإسلام.

نعم، لا يعد كونه من ضروريات الإسلام الرائدة على أركانه، فلا يعتبر الالتفات إليها والإدعان بها به، وإن كان إنكارها بعد الاطلاع على حاطا من الدين موجباً للخروج منه، لمعاته للإذعان به، كما يشهد به الرجوع لارتكازيات التشريعة، والاستدلال عليه في الكتاب والسنة بقضايا برهانية واضحة عند المسلمين كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (١).

على أنه لو فرض أخذ نفي إمكان ألوهية غيره تعالى في التوحيد الذي هو ركن الإسلام أمكن ذلك بحمل القضية على بيان الانحصار به تعالى خارجاً مع كون الضرورة جهة لها بتمامها ارتكازاً، لا أن الإمكان قيد في موضوع عقد السلب منها، كي لا تدل على فعلية وجوده وألوهيته تعالى.

هذا وقد استدلل على ما سبق عن أي حنيفة من علم ظهور الاستثناء في ثبوت تقيض الحكم السابق للمستثنى ليكون له مفهوم يمثل: لا صلاة إلا بظهور.

بدعوى: أنه لو كان له مفهوم لدل على حصول الصلاة مع الطهارة ولو مع فقد بقية الأجزاء والشرائط، ولا إشكال في عدم دلالته على ذلك. وقد أجيب عن ذلك بوجه ..

الأول: أن الاستعمال مع عدم إرادة المفهوم لا ينال الوضع للمفهوم، لأن الاستعمال مع القرينة المعنية للمراد أهم من الحقيقة.

ومنه: أنه لا مجال لاحتمال الاعتماد على القرينة في مثل هذا التركيب، لشبوهه مع عدم ظهور العناية والقرينة المخرجة عن مقتضى الظهور الأولى فيه، وليس هو كالأستعمالات الشخصية التي قد يستند فهم المراد منها إلى القرائن المكثفة للكلام.

وبعبارة أخرى: الاستدلال ليس بعدم إرادة المفهوم من هذا التركيب، كي يمكن استناد فهم ذلك للقرينة، بل بعدم ظهوره بنفسه فيه مع قطع النظر عن القرينة.

الثاني: أن المفروض في موضوع المحصر في مثل هذا التركيب تمامية بقية الأجزاء والشرائط، فعدم تحقق الصلاة مع الطهارة - مثلاً - لفقد بعض الأجزاء أو الشرائط الآخر لا يكون منافياً للمفهوم، بل خارجاً عن موضوعه. والظاهر رجوع ما في التقريرات و لكفاية لهذا الوجه وما قبله.

ويندفع: بأنه بعيد عن المرتكز الاستعمالي لهذا التركيب، لعدم الالتفات فيه للتقييد بتمامية الأجزاء والشرائط.

بل لا مجال للبناء عليه، لأن لازم خروج ما قد بعض الأجزاء والشرائط الآخر موضوعاً قصور المنطوق والمفهوم معاً عنه، فكما لا يقتضي المفهوم حصوله مع الطهارة لا يقتضي المنطوق عدم حصوله بدونها، مع أنه لا ريب في عموم المنطوق له. فإذا قيل: لا صلاة إلا بطهور، و: لا صلاة إلا بركوع، كان مقتضاهما بطلان الصلاة العاقدة للطهارة والركوع معاً من جهتين، لا أنهما ساكتان عنها لخروجها عن موضوع كل منهما.

الثالث: ما في هامش بعض نسخ الكفاية من أن المراد من مثله نفي الإمكان، لا الوجود، ولازمه في المثال إمكان الصلاة مع الطهارة، لا ثبوتها فعلاً، لينافي ما سبق.

وفيه: أن التركيب بنفسه إنما يقتضي نفي الوجود دون الإمكان، كما هو الحال في مثل: لا يأتي زيد إلا أن يجيء عمير، و: لا أكل إلا أن أغسل يدي ونحوهما، وإنما استفيد عدم الإمكان في المقام بلحاظ كون القضية تشريعية مسوقة لبيان شرطية الطهارة لمصلاة، ويمتنع تحقق المشروط مع عدم شرطه، ومن الطاهر أن ذلك يجري في جميع الأجزاء والشروط، فكما لا تمكن الصلاة مع فقد الطهارة لا تنكس مع فقد بعض الأجزاء والشروط الأخر وإن كانت الطهارة موجودة، فتتأني للمفهوم، فوجود الطهارة كما لا يستلزم وجود الطهارة مطلقاً لا يستلزم إمكانها كذلك، ولم ينفع ما ذكره في دفع الإشكال.

على أن الإشكال لا يختص بالمثال المتقدم، بل يجري في نظائره من التراكيب مما هو ظاهر في نفي الوجود دون الإمكان، كالمثالين المتقدمين، كما هو ظاهر.

الرابع: ما عن بعض مشايخنا من أن المستثنى في المقام لما كان هو الظرف مثل: (بظهور) فلا بد من تقدير متعلق له، فيكون المعنى: لا صلاة إلا صلاة بظهور.

ومرجع ذلك إلى أن الصلاة لو وقعت وقعت مع الظهور، لا أنها يلزم أن تقع مع جميع أفرادها.

ويندفع: بأن كون الصلاة لو وقعت وقعت مع الظهور ليس هو مفاد المفهوم، بل لازم المنطوق، وأما مفاد المفهوم فهو وقوع الصلاة مع الظهور بنحو القضية التنجيزية، كما كان مفاد المنطوق سلبها بدونه كذلك، وحيث هو غير مطرد في فاقده بعض الأجزاء والشرائط الأخرى يعود الإشكال.

وأما تقدير متعلق الظرف المستثنى بنفس الصلاة فهو إنما يتم لو كان الاستثناء من عموم أفراد الصلاة المنفية، وليس كذلك، بل الطاهر أنه استثناء من عموم أحوال نقي الصلاة، فكأنه قيل: لا صلاة في جميع الأحوال إلا حال وجود الظهور.

فلعل الأولى أن يقال في الجواب: إن حكم المستثنى منه لما كان هو السلب المطلق للصلاة بدون الطهارة بنحو الاستيعاب والاستغراق فمفهومه المستفاد من الاستثناء ليس إلا نقيضه وهو وجودها في الجملة مع الطهارة، لا وجودها معها مطلقاً، إذ ليس نقيض السلب الكلي إلا الإيجاب الجزئي دون الإيجاب الكلي، وهكذا الحال في نظير المثال من الحراكيب. وقد تقدم توضيح ذلك في التنبيه الثالث من مبحث مفهوم الشرط. فراجع.

نعم، لو لم يدل الكلام على وجود الصلاة مع الطهارة حتى في الجملة بحيث يكون مسكوتاً عنه اتجه سوجه شاهداً لعدم الدلالة على المفهوم.

لكن لا مجال لإنكار دلالة على ذلك.

وبالجملة: وضوح دلالة الاستثناء على ثبوت نقيض الحكم للمستثنى مانع من رفع اليد عنه بمثل هذه الاستعمالات الشائعة وكاشف عن إبتنائها على ما لا ينافيه إجمالاً لو لم يتيسر معرفته تفصيلاً.

ومما يوضح ذلك ويؤكد أنه ما اشتهر تبعاً للمرتكزات الاستعمالية من دلالة الاستثناء على الحصر، إذ لا حصر مع كون حكم المستثنى مسكوتاً عنه.

ولا سيما وأنه لا يراد به دلالة على انحصار الحكم بما عدا المستثنى، بل على انحصار نقيضه بالمستثنى المبني على المفروعية عن ثبوت النقيض له، بل كونه المقصود بالأصل منه، إِنَّمَا يَنَاسِبُهُ حسن تأكيده بما يدل على انحصاره به، مثل (وحده) و (لا غير)، إذ انصراف التأكيد إليه شاهد بكونه هو المقصود بالأصل، وأن ذكر حكم المستثنى منه للتمهيد له. فلاحظ.

نعم، الحصر المذكور إنما هو بالإضافة إلى أفراد المستثنى منه دون غيرها، إلا أن يكون الاستثناء مقطوعاً، فيدل على الحصر بالإضافة إلى ما يناسبه مما يدخل معه ومع المستثنى منه تحت جامع عرفي واحد، فلو قيل: ما في الدار رجل إلا أحمار، كان ظاهره نفي وجود ما يناسب الحمار من غير أفراد الرجل، كالجمل والثور، لأن الظاهر عدم خروج (إلا) فيه عن الاستثناء الذي لا يصح عرفاً إلا بعموم المستثنى منه للمستثنى المستلزم لإرادة الجامع العرفي بينهما، كما ذكرنا.

وما في بعض الكلمات من كون (إلا) فيه بمعنى (لكن) بعيد عن المرتكزات الاستعمالية.

ولازم ما ذكرنا دلالة الاستثناء المرع - وهو الذي يحذف للمستثنى منه فيه ويختص بالنفي - على الحصر الحقيقي وعموم النفي لجميع ما عدا المستثنى، لأن حذف المتعلق مع عدم القرينة يقتضي الحمل على العموم. غاية الأمر أنه كثيراً ما يراد به الحصر الإضافي، بلحاظ خصوص جهة ملحوظة للمتكلم يقتضيها سياق الكلام أو غيره من القرائن المهيطة به، والتي لا مجال لضبطها، بل تختلف باختلاف خصوصيات الموارد.

ومنها: (إنما) حيث كان المعروف فيها إفادة الحصر، على ما يظهر من تصريح أهل اللغة، بل عن بعضهم أنه لم يظهر بخلاف فيه، وعن آخر دعوى إجماع النحاة عليه، كما ذكر في التقريرات أنه للمقول عن أئمة التفسير. وبقتضيه التبادر، حيث لا إشكال في ظهورها في الحصار المتقدم بالمتأخر.

غاية الأمر أنها - كسائر أدوات الحصر - كثيراً ما تستعمل في الحصر الإضافي بلحاظ خصوص بعض الجهات المقصودة بالنفي مما يقتضيه قرينة حال أو مقال، بل هو المتعين دائماً في حصر الموصوف بالصفة، نحو: إنما زيد شاعر أو تاجر أو عامل، حيث لا يراد به نفي كل صفة أخرى عنه، لما هو المعلوم من عدم حلوله عن كثير من الصفات، كالحياة والتكلم وغيرهما، بل نفي خصوص بعض الصفات مما تقتضيه قرينة السياق، كالعلم أو الشجاعة أو غيرهما.

وذلك لا ينافي دلالتها على الحصر بما هو نسبة خاصة، لأن الفرق بين الحصر الحقيقي والإضافي في طرف النسبة للذكورة لا في أصلها. ولذا لا يصح الإتيان بها لمحض بيان ثبوت الحكم للموضوع من دون

حصر أصلاً.

نعم، الحصر الإضافي محتاج إلى قرينة، وبلونها يتعين الحمل على الحصر الحقيقي.

لكن استشكل في التقريرات في دلالتها على الحصر. قال: «والإيضاف أنه لا سهل لنا إلى ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها، بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربية، كما في أداة الشرط وأما النقل المذكور فاعتباره في المقام موقوف على اعتبار قول اللعوي في تشخيص الأوضاع...».

وكان الذي أوجب التمسك الحال عليه شروع استعمالها في الحصر الإضافي، وإلا فتبادر الحصر منها في الجملة مما لا ينبغي أن ينكر، كشروع استعمالها فيه في عرفنا.

على أنه يكفي إدراكه من استعمالاتها فيه في العصور السابقة، حيث قد يتيسر الإطلاق على معاني الألفاظ المستعملة لهم إذا كان استعمالها كثيراً شائعاً، حيث قد يدرك من مجموعها مفرد اللفظ بنفسه مع قطع النظر عن القرينة.

هذا، وقد أنكر الرازي دلالتها على الحصر في مقام الجواب عن استدلال الإمامية بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١) قال: «لا نسلم أن الولاية

المذكورة في الآية غير عامة، ولا يسلم أن كلمة (إنما) للحصر. والدليل عليه قوله: ﴿إِنَّمَا مِثْلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَتْرَكْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ (١) ولا شك إن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل. وقال: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَمِثْلٌ وَهْوٌ﴾ (٢)، ولا شك أن الهمز والنهوض قد يحصل في غيرها.

لكن الآيتين الكريمتين لا تنبيان دلالة (إنما) على الحصر.

أما الأولى فلأن وجود أمثال أخرى للدنيا في الحصر المذكور لو كان حقيقياً، دون ما لو كان إضافياً - كما هو الظاهر منه - لدفع توهم اشتراكها على البقاء الذي هو مقتضى الاهتمام بها والمركون إليها من عامة الناس، فإن ذلك منهم مظهر لعفلتهم عن حالها، فحسب حصرها بالمثل المذكور في الآية لردعهم عن ذلك وتوهمهم لما يخالف مقتضى نجاحهم وإن كان لها أمثال أخرى.

ولذا حسن الحصر بـ (إلا) بظهوره في قول الشاعر:

وما الدهر إلا مسجوناً بأمله

ومنه يظهر الحال في الآية الثانية، فإن المراد بها الحصر الإضافي أيضاً توهيناً لحالها، وردعاً لمن يرغب فيها ويعتد بها، لكن مع اشتائه على التعليب - ولو ادعاءً - إغفالاً لما يكسبه أهل البصائر والكمال من الدرجات العالية والتعارة السامية.

ولذا حسن الحصر المذكور بـ (إلا) قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا

(١) سورة يونس : ٢٤.

(٢) سورة محمد (ص) : ٣٦.

لعب وهو (١) وقوله سبحانه: ﴿هُوَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ﴾ (٢).

وأما ما ذكره من أن اللهو واللعب قد يحصل في غيرها.

فهو إنما ينافي حصر اللهو واللعب بها، لا حصرها بهما الذي تضمنته الآية الشريفة.

هذا، وقد ذكر بعضهم من أدوات الحصر (بل) على بعض وجوهها التي ذكرها أهل اللغة.

ولا يسعنا تفصيل الكلام في وجوهها ونميز موارد استعمالها، بل نحمل في ذلك على ما ذكرناه.

كما أنه قد تكون هناك بعض الأدوات الأخرى تدل على الحصر بعسها أو بالقرينة لا بحال لنا لا يستقصاها، بل توكل لمباحث اللغة ونظر الفقه في مقام الرجوع للأدلة.

ومنها: تعريف المسد إليه باللام، حيث يدل على اختصاصه بالمستند، نحو: العالم زيد، والحسن من الميتة ما كان له نفس سائلة، ونحوهما.

ومحل الكلام ما إذا لم تكن اللام للعهد، وإلا اقتضت انحصار المعهود بالمستند، دون أصل لماهية بلا كلام.

وقد استشكل في ثبوت المهور في المقام بما قد يرجع إليه ما أشار إليه المحقق الخراساني (قلس سره) من أنه موقوف إما على كون الحمل أولياً ذاتياً، للضرورة التطابق المفهومي للتساوي المصدقي في الخارج لو على كون اللام

(١) سورة الأنعام : ٣٢.

(٢) سورة العنكبوت : ٦٤.

للاستغراق، أو كون للماهية ملحوظة بنحو الإرسال، حيث يلزمهما اتحاد تمام أفراد للماهية في الخارج بالمسند، المستلزم لمباينتها لما يباينه.

لكن الحمل الأولي بخلاف الأصل في القضايا المتعارفة، بل الأصل فيها هو الحمل المشايخ الصاعى، الذي ملاكه الاتحاد الخارجي، بل هو المتعين في غالب الموارد، حيث يعلم بعدم التطابق لمفهومي بين طرفي الحمل.

كما أن الأصل في الالام أن تكون للجنس، وحملها على الاستغراق يحتاج إلى القرينة، كحمل للماهية على الإرسال، بناءً على إمكانهما ذاتاً وقيام القرينة عليهما في بعض الموارد، على ما نعه يأتي الكلام فيه في مبحث المطلق والمقيد.

وعلى ذلك فليس مفاد القضايا للفروض في محل الكلام إلا حمل المسند على الجنس والماهية وحمل الشيء على الجنس والماهية لا يقتضي اختصاصهما به، ولا يدل عليه.

لكنه يشكل: بأنه إن أريد من عدم اختصاصهما به إمكان اتصافهما بغيره مما يجتمع معه في الخارج، فإذا قيل: الكاتب متحرك الأصابع، لم يناف اتصافه بغير ذلك كالأكل والمشى، فهو مسلم، إلا أنه لا ينافي الحصر المدعى في المقام، إذ ليس المراد به في المقام إلا كون تمام أفراد للماهية مطابقة للمسند، بحيث لا يباينه منها شيء، فإذا قيل: العالم زيد، كان ظاهره اتحاد تمام أفراد العالم مع زيد، وإن أمكن اتحادها مع عنوان آخر يجتمع معه، كالعادل والمشكك.

وإن أريد من عدم اختصاصهما به إمكان اتصافهما بغيره مما يباينه ولا يجتمع معه في الخارج، المستلزم لمباينة بعض أفرادها للمحمول، فهو في

غاية المنع، إذ لا ريب في ظهور حمل الشيء على الجنس في اتصاف تمام أفراده به ولو بصيغة مقدمات الإطلاقي، فذ. قيل: الإنسان أبيض، كان ظاهره اتصاف تمام أفراده بالبياض، وعدم اتصاف بعضها بغيره مما يضاده، فليس فيها أحمر ولا أسود.

وبذلك يتم المدعى، لأنه إذا كان ظاهر قولنا: العالم زيد، كون تمام أفراد العالم متصفاً بأنه زيد لزم عدم عالمية عمر زيد من أفراد الإنسان المبينة له، كما لا يخفى.

ومن هنا لا ينبغي التأمل في الدلالة على الحصر بالوجه المذكور، ولا سيما بعد مطابقته للمرتكرات الاستعمالية.

قال سيدنا الأعظم (قدس سره) في حقايق تعقياً على ما ذكره المحقق المذكور: «(ظهور قولنا: القائم زيد، في الحصر أقوى من كثير من الظهورات التي هي عليها المصنف (قدس سره) وعمره، والرجوع إلى العرف شاهد عليه، وكفى بإجماع البيانين مؤيداً له، فلا مجال للتأمل فيه. بل الطاهر من كلام جماعة ممن تعرض للمقام المعروعية عن ثبوت المفهوم، وأن الكلام في وجهه، والنقص والإبرام إنما يكون فيه، لا في ثبوت المفهوم».

هذا، مضافاً إلى شيء، وهو أن الطاهر من حمل أحد الشيقين على الآخر ليس محض انطباق أحدهما على الآخر، غير المستلزم لاختصاصه به، بل التطابق بينهما، بحيث يكون أحدهما عين الآخر - مفهوماً لو كان الحمل أولياً ذاتياً، وخارجاً لو كان الحمل شائعاً صناعياً - كما هو مفاد (عوه)، ولازم ذلك اختصاص أحدهما بالآخر وعدم انطباقه على ما يبينه.

وعلى هذا يتقن التعريف بالرسم في مثل قولنا: الإنسان هو الحيوان

الضاحك، أو الخفاش هو الطائر الولود، مع وضوح أن الحمل فيه شائع صناعي، ولو لم يكن مقتضى الحمل التطابق لم يصلح الحمل للتحديد، لإمكان كون أحدهما أهم من الآخر مطلقاً أو من وجه.

ولا مجال للنقض على ذلك بالحمل مع تنكير أحدهما، كما في قولنا: الإنسان ماش، ويريد عالم، لأن مفاد النكرة - التي هي أحد الطرفين - ليس نفس الجنس ارتكازاً، كمفاد الم عرف باللام، بل ما يهم مفاد الحصة منه، فلا يدل الحمل المذكور إلا على التطابق بين الإنسان والماشي وبين زيد والعالم في الجملة، ولو لم يحاط التطابق بينهما وبين حصة من كل منهما، ومرجعه إلى مجرد انطباق جنس الماشي على الإنسان، وجنس العالم على زيد، وإن لم يطابقهما ولم يختصا بهما.

ومثله في ذلك الحكم بالشيء على الموضوع بنسبة أخرى غير نسبة الحمل، حيث يكفي حصوله له وإن لم يختص به، نحو قولنا: زيد في الدار، أو جاء، أو: جاء زيد، أو غير ذلك.

وبذلك يتضح عدم الفرق في الدلالة على الحصر بين كون الم عرف بالام الجنس مسنداً إليه، الذي هو محل الكلام وكونه مسنداً، كما في قولنا: زيد العالم، والخفاش هو الطائر الولود، وهو المطابق للمرتكزات العرفية الاستعمالية التي هي المعيار في الظهور للحجة.

وأما ما في التقريرات من أن الماهية قد تعتبر على وجه لا يستفاد منها الحصر، سواء كانت موضوعاً، أم محمولاً معرفاً، كما إذا قيل لمن سمع الأسد ولم يشاهد فرداً منه: الأسد هذا، أو: هذا الأسد.

فيندفع: بأن المحمول في الأول والموضوع في الثاني وإن كان هو الفرد

للمشار إليه بلفظ (هذا) والذي لا تختص به الماهية، إلا أنه مسوق عبارة للماهية على عمومها، كما في قولنا: هذا اسمه أسد.

ومن هنا فالحمل المذكور في حقيقة أولي داتي، أو واحد لملكه إن لم يكن منه اصطلاحاً.

ولو أريد به الحمل على الفرد بنعته لم يصح إلا أن يقال: هذا أسد، أو: أسد هذا، أو: هذا من أفراد الأسد، لما ذكرناه من أن مفاد النكرة ما يعبر الفرد من الجنس والماهية، لا نفس الجنس على ما هو عليه.

ثم إن ما ذكرناه كما يجري في للعرف باللام يجري فيما يشبهه مما يحكي عن الجنس والماهية في مقام التعريف، كالموصول في قولنا: الذي يجب إكرامه زيد، أو: زيد هو الذي يجب إكرامه. ومثله المضاف إذا أريد به العهد الجنسي، نحو قول الشاعر:

إن أحاك الحق من يسعى معك ومن يضر نفسه ليفعلك

نعم، قد لا يراد بالإضافة العهد، بل حصص النسبة بين الطرفين، كما هو كثير فيما يقع عبراً نحو قولنا: زيد أعسو عمرو أو علوه أو جاره أو نحوها، حيث لا يراد به إلا أنه أح له أو علو أو جار من دون إشارة للجنس، أو لفرد معهود.

ولعله خارج عن أصل معنى الإضافة، كما تعرض له بعض البيانين. ومنها: تقديم ما حقه التأخير. فقد ذكر البيانون أنه يدل على حصر المتأخر بالمتقدم، كتقديم المفعول في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (١).

وقد صرح في التلخيص وشرحه أن دلالة ليست بالوضع، بل بفحوى الكلام حسبما يدرکه منه دو اللوق السليم.

لكنهم ذكروا - أيضاً - في وجه تقديم للسند وغيره من متعلقات الفعل التي حتمها التأخير وجوهاً أخرى، كالنشويق في مثل قول الشاعر:

ثلاثة تشرق الدنيا بهجتها شمس الضحى وأبو اسحاق والقمر

والاهتمام كقولنا: أمر جاعني، وغيرهما.

ومرجع ذلك إلى تبعية الدلالة على التعصيص للمناسبات والقرائن المكتنفة للكلام والتي لا يتيسر لها صبطها.

وقد تعرضوا لصوابها واختلافها فيها، وقد يلح بعضها مرتبة الإشعار،

الذي يكفي في البلاغة، دون الظهور المحمّل الذي هو المهم في المقام.

كما أن ذلك قد يجري في تقديم ما حقه التقديم، كالمسند إليه، على ما

ذكروه.

ولا مجال لإطالة الكلام في ذلك، بل يوكل تشخيصه للفقهاء عند النظر

في الأدلة، مستعيناً في فهمها واستظهار المراد منها بما ذكروه، مع تحكيم فقه

وسليقته.



الفصل الخامس في مفهوم اللقب

قال في التقريرات: «والمراد به ما يجعل أحد أركان الكلام، كالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغير ذلك».

وكان مراده بأركان الكلام مطلق ما كان طرفاً لنسبة قد تضمنتها ولو كان فضلة من دون خصوصية المفعول، كالحال والطرف وغيرهما، كما عمنه لذلك سيدنا الأعظم (قدس سره).

واليه يرجع ما ذكره في المصول من أن مفهوم اللقب عبارة عما لا يتناوله الاسم.

ولا يخرج من ذلك إلا ما سبق الكلام في دلالة على المفهوم، كالشرط والوصف.

والظاهر عدم ثبوت للمفهوم لتلك بنعته مع قطع النظر عن القرينة، كما نسبته في التقريرات إلى أهل الحق وجماعة من مخالفينا، قال: «ونذهب جماعة منهم اللغاق والصوري وأصحاب أحمد إلى ثبوت للمفهوم فيه».

ويشهد لما ذكرنا عدم تبادر المفهوم من حال الكلام وبحسب أصل التركيب مع قطع النظر عن القرينة.

غاية الأمر أنه تقدم في مفهوم شرط أن أخذ شيء في موضوع الحكم

يقتضي تقوم شخص الحكم به المستتر بانتفائه بانتفائه.

وحينئذ قد يكون له نحو من المفهوم لخصوصية في الحكم، كما لو أخذ قيدا في متعلق أمر بدلي، فلو ورد الأمر بعنق رجل، أو السفر للحج ماشيا، أو يوم الجمعة، استعبد عدم إجراء عتق المرأة، ولا السفر راكبا، ولا في غير يوم الجمعة، ولزم رفع اليد عن الإطلاق المقضي لإجراء أحد هذه الأمور لو ثبت.

لكنه ليس لإفادة التقييد الذي هو عمل الكلام بل لظهور الأمر بشيء في كونه تعييبا، كما تقدم توضيحه في مفهوم الوصف. ولذا لا ينافي الأمر بالمطلق بسبب آخر.

كما أنه قد يستفاد منه المفهوم وانتفاء نسخ الحكم في غير الموضوع المذكور في القضية، إما للروم اللغوية بكونه عرفا ولا ضابط لذلك.

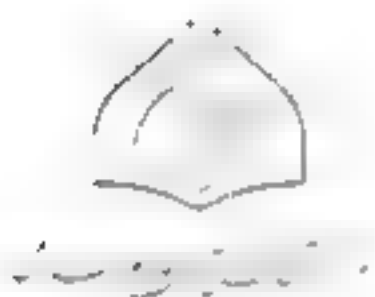
أو لوروده في مقام التحديد، كما في صحيح عاصم بن حميد عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: قال رجل لعلي بن الحسين: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: تتقي شطوط الأنهار والطرق الباعدة وتحت الأشجار المثمرة ومواضع اللعن...» (١) لأن طاهر السؤال طلب تمام ما ينبغي اجتنابه.

هذا، وكثيرا ما يكون أحد شيء في موضوع الحكم مشعرا بشبوت بقبضه في غيره، فقول القائل في مقام التعريض بشخص: الحمد لله الذي نزهني عن السرقة، مشعر بأن ذلك الشخص قد سرق.

بل قد يبلغ مرتبة الظهور الحجة بضميمة خصوصية حال أو مقام

لا مجال لضبطها.

وكان بعض ما تقدم هو الذي أرهم من سبق ثبوت المفهوم للقب،
كما يظهر مما أشار إليه في الفصول والتقارير من استدلالهم.





الفصل السادس

في مفهوم العدد

الظاهر أنه لا مفهوم للعدد بنفسه، كما نمسه في التقارير لجمع كثير من أصحابنا ومخالفينا، قال: ((بل وادعي وفاق أصحابنا فيه. وحكي القول بالإثبات مطلقاً، ولم نعرف قائمه)).

ويقتضيه ما سبق في اللقب من عدم تبادره من حاق اللفظ، فقوله (صلى الله عليه وآله) في النبوي: ((أن الله كره لكم أيتها الأمة أربعاً وعشرين خصلة ونهاكم عنها...)) لا دلالة له على عدم كراهة ما زاد عليها.

وقد أشار في الفصول والتقارير إلى احتجاج القائلين بالمفهوم فيه بوجوه ظاهرة الضعف لا مجال لإطالة الكلام فيها.

نعم، ما سبق في اللقب من الدلالة عليه في خصوص بعض الموارد وإشعاره به في بعضها جارها، بل لا يعد هنا كونه أظهر وأكثر، وخصوصاً التحديد، حيث يكثر سوق العدد له.

بل لا إشكال في ظهور الكلام به لو ورد طرفاً للحمل كقولنا: حد الزنا مائة جلدة، لأن مقتضى الحمل الاتحاد والتطابق بين طرفيه. وكذا

لو وقع جواباً عن السؤال عن الكم، كبعض الأمثلة الآتية. إلى غير ذلك من طرق استفادة التحديد.

غاية الأمر أن التحديد قارة: يكون لفي الزيادة والقيصة معاً، كما هو الأصل عند فقد القرينة، لكن بحو يقتضي خروج الزائد عن الحد، دون للمع هنا إلا لجهة خارجة، كحرمة المسلم في المثال المتقدم.

وأخرى: لفي القيصرة دون الزيادة، كما في حديث العيص عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال في التقصير: حده أربعة وعشرون ميلاً»^(١).

وثالثة: بالعكس، كحديث حماد: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) في أدب الصبي والمملوك، فقال: «(حمسة) أو ستة وارفق»^(٢).

ولابد في تعيين أحد الآخرين من قرينة مقالية أو حالة ولو كانت هي المناسبات الارتكارية.

هذه هي المعاهيم المذكورة في كماتهم بعبارتها الخاصة.

وربما يستمدد المفهوم - الذي هو عبارة عن ثبوت بقيص الحكم المذكور في غير مورده - في بعض الألفاظ والموارد الخاصة من دون أن يدخل تحت عنوان أحدها ولو بضميمة قريبة عدرجية.

وحيث لا ضابط لذلك لا يسعنا استقصاء موارده، كما لا مجال لإطالة الكلام فيه، بل يوكل للناظر في الاستعمالات للممارس لها. والحمد لله رب العالمين.

(١) للوسائل ج ٥، باب ١ من أبواب صلاة المسافر، حديث: ١٤.

(٢) للوسائل ج ١٨، باب ٨ من أبواب بقية الحدود والتحذيرات، حديث: ١.

انتهى الكلام في مباحث المفاهيم صبح السبت، السابع عشر من شهر شعبان المعظم، من السنة الأولى بعد الألف والأربعمائة للهجرة النبوية، على صاحبها وآله أفضل الصلاة والتحية، في الصحف الأشرف، على مشرفه الصلاة والسلام، بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفي عنه، نجل حجة الإسلام والمسلمين السيد (محمد علي) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته.

وكان الفراغ من تبييضه - بعد تلويحه - صبح الأحد الثامن عشر من الشهر المذكور بقلم مؤلفه حامداً مسلماً.



فهرست المجلد الأول من مباحث الأصول

٧	تمهيد فيه أمران
٧	الأول: في تعريف علم الأصول
١٣	الثاني: في منهج البحث
١٩	مقدمة في حقيقة الأحكام الشرعية، وفيها مقامان
٢٠	المقام الأول: في الأحكام التكليفية
٢١	حقيقة التكليف
٢٢	وجوه الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية
٢٧	المختار في الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية
٣٠	الفرق بين الحكم الإلزامي وغيره
٣٨	المختار في الفرق بين الحكم الإلزامي وغيره
٣٨	الفرق بين الخطاب المولوي والإرشادي
٤٠	تنبيهان: الأول: في حقيقة الحرمة والكراهة
٤١	الثاني: في رفع الإلزام مع بقاء المشروعية
٤٢	حقيقة الحكم غير الاقتضائي
٤٤	هل الحكم التكليفي من الأمور الجعبية؟
٤٤	وجوب تحصيل غرض الملوك
٤٧	المقام الثاني: في الأحكام الوضعية
٤٨	تعداد الأحكام الوضعية
٤٨	جهة الكلام ولمرته

٥٠ حقيقة الأمر الاعتباري

٥٣ حقيقة الأمر الاتراعي

٥٥ حقيقة الإضافات

٦١ الكلام في التعبد بالأمر الحقيقية والاعتسرية والانتزاعية

٦٢ بعض المصطلحات الأخرى للأمر الاتراعي

حقيقة الأحكام الوضعية التي توجد في موضوع أحكام أخرى كالزوجية

٦٤ والحرية والملكية وغيرها

٦٦ حقيقة الطهارة والسجاسة

٧٢ حقيقة الحجية

٧٤ حقيقة السببية والشرطية والمنهية والراقعية ونحوها

٨٣ حقيقة الجرئية

٨٦ حقيقة الصحة والفساد

٨٩ بعض الأحكام الوضعية الأخرى ومنها لفصاوة والإمامة

٩٠ لتدليل: في مراتب الحكم

القسم الأول: في الأصول النظرية

الباب الأول: في مباحث الألفاظ

مقدمة في بعض المباحث اللغوية الدخيلة في الدلالة والمناسبة لها، ويقع البحث

في ضمن أمور: الأول: في الوضع

١٠٢ تقسيم الوضع إلى تعييني وتعييني

١٠٣ حقيقة الوضع، ومبدؤه

الأمر الثاني: في بعض تقسيمات الوضع، تقسيمة إلى نوعي وشخصي

١٠٧ تقسيم الوضع إلى الخاص والعام مع عموم للموضوع له وعصومه

٦٣١	المهر من
١١١	الأمر الثالث: في المعنى الحر في وما ألحق به، وحقيقته
١١٩	المعاني الحرفية جزئية
١٢١	تنبيهان: الأول: في قابلية المعنى الحر في للتنقييد
١٢٦	التنبيه الثاني: في الفرق بين الحر والإتشاء
١٢٨	الأمر الرابع: في الاستعمالات المبتية على مقتضى الطبع دون الوضع
١٣٠	الأمر الخامس: في علامات الحقيقة. التبادر
١٣٢	صحة الحمل وعدم صحة السلب
١٣٧	الاطراء
١٣٨	لو احتمل تبدل المعنى بالنقل
١٤٠	الأمر السادس: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
١٤٨	الكلام في أخذ قيد الوحدة في المعنى
١٥١	الكلام في المتنى والجمع
١٥٢	الكلام في اختلاف منشأ الإضافة، وأنه يحكم اختلاف المعنى
١٥٣	الكلام في استعمال المعنى الحقيقي والمجازي أو المعين المجازين
١٥٤	الكلام في بطون القرآن
١٥٥	الأمر السابع: في الحقيقة الشرعية
١٦٣	الأمر الثامن: في الصحيح والأعم
١٦٤	الكلام في جريان النزاع بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية
١٦٧	تحديد العبادات التي هي مورد النزاع
١٦٧	تحديد الصحة والفساد في محل الكلام
١٦٩	الكلام في عمدة النزاع
١٧٤	الكلام في الجامع الصحيحي

٦٣٢ المحكم في أصول الفقه

الكلام في استكشاف الجامع بوحدة الأثر ١٧٤

الكلام في ملازمة وحدة الأثر لوحدة المؤثر ١٧٥

كلام الشيخ الأنصاري في تقريب الجامع الصحيح ١٨٠

المختار في تقرير الجامع الصحيح ١٨٢

الكلام في الجامع الأعمى ١٨٨

أدلة القول بالصحيح ١٨٩

أدلة القول بالأعم ١٩٧

التفصيل المختار في المقام ٢٠١

الكلام في دخل الشروط في الموضوع له على القول المختار ٢٠٥

القول بالوضع للأركان ٢٠٦

الكلام في الشروط بناء على الصحيح أو الأعم ٢١٠

الكلام في المعاملات ٢١٣

هل يمكن الرجوع للإطلاقات في المعاملات؟ ٢١٩

المقصد الأول: من مباحث الألفاظ في المشتق ٢٢٣

تحرير محل النزاع وتحديد موضوعه ٢٢٤

إطلاق المشتق بدخاظ شأنية الاتصاف أو الملكة أو الحرفة أو غيرها ٢٢٧

المعيار في محل الكلام حال الجري لا حال النطق ٢٣١

النزاع في مفهوم المشتق لا في صلته ٢٣٢

نزاع الفارابي والشيخ في موضوع القضية خارج عن محل الكلام ٢٣٣

تقريب الجامع بين حال الانقضاء وحال التلبس على القول

ببساطة المشتق والقول بتركبه ٢٣٤

تقريب المختار من اختصاص المشتق بحال التلبس ٢٣٧

٢٣٣	الفهرس
٢٤١	حجة القول بالعموم، ومنها آية ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾
٢٥٣	المقصد الثاني: في الأوامر والنواهي
٢٥٦	مقدمة: في الفرق بين الأمر والنهي
٢٥٧	الفصل الأول: في ما يتعلق عادة الأمر والنهي
٢٥٧	الفرق بين الأمر الشائني والأمر الطبيعي
	الكلام في اتحاد الأمر والنهي مع الإرادة والكرامة النفسيتين، وفي توقفهما على علو الأمر والنهي لو اشتغلاهما، وفي دلالتهما على الإلزام وضعاً أو إطلاقاً
٢٥٩	
٢٦٣	الفصل الثاني: في ما يتعلق عادة الطلب
٢٦٧	الفصل الثالث: في ما يتعلق بصيغة الأمر والنهي
٢٦٧	الكلام في معنى صيغة الأمر وأداة النهي
٢٦٩	منشأ الإلزام في الطلب ثبوتاً
٢٧١	الكلام في استفادة الإلزام من الصيغة وأنه يلزمه أو يفرضه
٢٧١	المختار في تقريب دلالة الصيغة على الإلزام
٢٨٣	كثرة الاستعمال في موارد الدب لا تمتنع من الحمل على الوجوب
٢٨٥	ورود الأمر أو النهي لدفع توهم الخطر أو الطلب
٢٨٩	الفصل الرابع: في اجمل التورية والكلام في إفادتها الإلزام
٢٩٧	الفصل الخامس: في الفرق بين الأمر والنهي في كسمية الامتثال
٣٠٣	مسائل: المسألة الأولى: في المرة والتكرار
٣٠٣	تحديد محل النزاع
٣٠٥	الكلام في الامتثال بأكثر من فرد واحد
٣٠٨	الكلام في الأوامر التذنية

المسألة الثانية: في القور والتراخي ٣٠٩

المسألة الثالثة: في ما يتعلق بالنهاي، وأنه هل يقتضي محض الترك أو لزوم

الكف زائداً عليه؟ وأنه هل يسقط لو غولف في بعض الأرمئة؟ ٣١٦

الفصل السادس: في تقسيمات المأمور به والنهاي عنه ٣٢٣

المبحث الأول: في تقسيم المأمور به والمهي عنه إلى مطلق ومشروط ٣٢٥

الكلام في رجوع الشرط للهبة والمادة ٣٢٧

الكلام في إمكان أخذ القيد المقدور في المكلف به بنحو لا يدعو

التكليف إليه، بل يكفي حصوله من باب الاتفاق ٣٣٠

تحديد الفرق بين شروط التكليف وشروط المكلف به ٣٣٢

الكلام في رجوع القيد للمادة للتنسبة الذي ادعاه الموزا النائي ٣٣٤

الكلام في تعيين المطلق من الشروط في مقام الإثبات ٣٣٨

المبحث الثاني: في تقسيم المأمور به والمهي عنه إلى معلق ومنجز ٣٣٩

الكلام في إمكان المعلق ثبوتاً ٣٤٠

لو شك في القدرة على المعلق في وقته ٣٤٦

الكلام في جريان المعلق في غير الواجب من المستحب والمحرّم والمكروه ٣٤٦

الكلام في إحراز المعلق في مقام الإثبات ٣٤٧

المبحث الثالث: في تقسيم المأمور به والنهاي عنه إلى نفسي وغيري ٣٥١

الكلام في مقتضى الإطلاق لو شك في النفسية والغيرية ٣٥٢

الكلام في مقتضى الأصل ٣٥٤

الكلام في استحقاق الثواب على المأمور به الغيري ٣٥٧

المبحث الرابع: في تقسيم المأمور به إلى تعيني وتخييري ٣٥٩

الفرق بين التخيير العقلي والشرعي ٣٥٩

٦٣٥	الفهرس
٣٦٠	لو كان غرض التكليف التحويري واحداً
٣٦٢ ...	الكلام في حقيقة الوجوب التحويري على اختلاف الوجوه المذكورة له
	الوجه المختار في حقيقة الوجوب التحويري، مع الكلام في تعلق
٣٦٩	الإرادة التكوينية والتكليف بأحد الأمرين
٣٧٣	الكلام في مقتضى الإطلاق مع دوران التكليف بين التعيين والتحوير
٣٧٥	الكلام في التحير بين الأقل والأكثر
٣٧٨	الكلام في جریان التحير في غير الأمر
٣٨١	المبحث الخامس: في تقسيم المأمور به إلى عيني وكفائي
٣٨١	الكلام في حقيقة الكفائي، على اختلاف الوجوه المذكورة له
٣٨٧	الوجه المختار في ذلك
٣٨٩	لا يكتفى بالامتنال من العاجز عن التام مع قلرة غيره عليه
٣٩٠	مقتضى الإطلاق والأصل
٣٩١	الكلام في النهي
٣٩٣	المبحث السادس: في تقسيم المأمور به إلى مطلق ومؤقت
٣٩٤	انقسام المؤقت إلى موسع ومضيّق، مع الكلام في كلا القسمين
	الكلام في وجوب تشارك المؤقت لوفات في وقته، وفيه مقامان:
٣٩٨	الأول: في أنحاء التقييد بالوقت الممكنة ثبوتاً
٤٠٢	الثاني: في مفاد الأدلة في مقام الإثبات
٤٠٥	الكلام في حقيقة القضاء
٤١١	الكلام في إمكان جواز تقديم للوقت على وقته وإجزأله حيثن
٤١٢	قد يكون الوقت وقتاً لبعض الواجب
٤١٤	جريان هذا التقسيم في النهي عنه

٦٣٦ المحكم في أصول الفقه

المبحث السابع: في تقسيم المأمور به إلى تعدي وتوصلي ٤١٥

هل يجري هذا التقسيم في المنهي عنه ٤١٦

المعيار في التقرب ٤١٦

العبادة الذاتية ٤٢٣

المقام الأول: في وجوه الفرق بين التعدي والتوصلي في مقام الثبوت.

الأول: الفرق بينهما بإطلاق المتعلق وتقييده ٤٢٦

الكلام في تعدد الأمر ومتمم الجعل ٤٤٠

الوجه الثاني: الفرق بين التعدي والتوصلي في نسخ الأمر ٤٤٤

الوجه الثالث: الفرق بينهما في الغرض الداعي للأمر ٤٤٦

المقام الثاني: في الدوران بين التعدي والتوصلي في مقام الإثبات،

وتحقيق مقتضى الإطلاق والأصل ٤٤٩

مقتضى الإطلاق المقامي ٤٥٧

وجوه الاستدلال على أصالة التعدية ٤٥٨

في مفاد الأصل العملي ٤٦٥

لو شك في القصد المعتبر في التعدي ٤٦١

عبادية الطهارات ٤٧٠

إذا شك في اعتبار القصد والاختيار، أو في الاجتزاء بفعل الغير،

أو بالفرد المحرم ٤٧١

الفصل السابع: في أن متعلق الأمر والمنهي هو الطبايع أو الأفراد ٤٧٥

الفصل الثامن: في أن نسخ الوجوب أو التحريم هل يقتضي

بقاء جواز الفعل أو جواز الترك؟ ٤٨١

الفصل التاسع: في الأمر بالأمر، والكلام في مقامين:

الفهرس ٦٣٧

المقام الأول: في صور الأمر بالأمر ثبوتاً ٤٨٥

المقام الثاني: في ما هو ظاهر الأدلة من هذه الصور إثباتاً ٤٨٨

ثمرة النزاع ٤٩٠

الفصل العاشر: في الأمر بعد الأمر ٤٩٣

المقصد الثالث: في المفاهيم ٤٩٩

بف المفهوم والمنطوق ٥٠١

مفهوم الموافقة ٥٠٣

الفصل الحادي عشر: في مفهوم الشرط ٥٠٧

مناط دلالة الشرطية على المفهوم ٥٠٧

الكلام في دلالة الشرطية على اللزوم ٥٠٩

الكلام في دلالة الشرطية على الزتب ٥١١

الكلام في دلالة الشرطية على علية الجزاء للشرط ٥١٥

الكلام في دلالة الشرطية على الانحصار والإناطة ٥١٩

أدوات الشرط الظاهرة في المفهوم ٥٣١

المعيار في المفهوم انتفاء نسخ الحكم، مع بيان المراد بالسسخ ٥٣٢

مفهوم القضية الكلية قضية جزئية لا كلية ٥٤٢

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ٥٤٥

مسألة التداخل ٥٥٨

إذا كان الحكم قابلاً للتأكد، دون التعدد ٥٧٠

إذا اختلف متعلق التكليف مفهوماً ٥٧١

الكلام في التداخل في أسباب رفع الحدث ٥٧٥

التداخل في مورد حزيمة لا رخصة ٥٧٧

٦٣٨ المحكم في أصول الفقه

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف، تحرير محل النزاع ٥٧٩

تحقيق مفاد الوصف وضعاً ٥٧٩

وجوه الاستدلال على المفهوم ٥٨١

تفصيل السيد الخوئي ٥٨٦

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية ٥٨٩

الكلام في رجوع الغاية للحكم أو الموضوع على اختلاف الصور ٨٩

الكلام في المفهوم لو رجعت الغاية للحكم ٥٩٢

الكلام في المفهوم لو رجعت الغاية للموضوع ٥٩٧

الكلام في تشخيص كل من غاية الحكم والموضوع في مقام الإثبات ٥٩٨

الكلام في أدوات الغاية ٦٠٠

الكلام في دخول الغاية في حكم المعنى ٦٠١

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر، الكلام في أدوات الحصر ٦٠٣

تعريف المستند إليه ٦١٤

الفصل الخامس: في مفهوم اللقب ٦٠٣

الفصل السادس: في مفهوم العدد ٦٢٥